

UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS

FACULTAD DE LETRA Y CIENCIAS HUMANAS

E.A.P. DE FILOSOFÍA

**“Crítica a la Filosofía Intercultural de Raúl Fornet
Betancourt”**

TESIS

**Para optar el Título Profesional de
Licenciado en Filosofía**

AUTOR

Iván Adolfo Natteri Romero

Lima – Perú

2014

ÍNDICE DE CONTENIDO

Introducción.....	4
-------------------	---

Capítulo I El eurocentrismo

1.1. La decolonialidad.....	9
1.2. El eurocentrismo.....	15
1.2.1. Samir Amín.....	20
1.2.2. Enrique Dussel.....	30
1.2.3. Walter Mignolo.....	41
1.2.4. Slavoj Zizek.....	49
1.2.5. Mario Vargas Llosa.....	50

Capítulo II Crítica intercultural al eurocentrismo

2.1. Ontología social.....	52
2.2. Antropología.....	58
2.3. Filosofía.....	71
2.4. Ético y Moral.....	89
2.5. Genero.....	100
2.6. Política.....	102
2.7. Historia de las ideas.....	130

2.8. Religión.....	141
2.9. Ciencia.....	145
2.10. Epistemología.....	149
2.11. El carácter de nuestro tiempo.....	164

Capítulo III Por una razón intercultural.

3.1. Condicionamientos prácticos para una racionalidad intercultural.....	169
3.2. Condicionamientos teóricos para una racionalidad intercultural.....	176
3.2.1. La alteridad.....	178
3.2.2. Metafísica de la alteridad.....	184
3.2.3. Reconocimiento e interculturalidad.....	186
3.3.- Consideraciones para una racionalidad intercultural.....	191
Conclusiones.....	202
Bibliografía.....	205

INTRODUCCIÓN

En la sociedad actual que tiende a la medianía, lo cual no estaría mal si es que esta no respondiera al control y la funcionalización por parte de lógicas hegemónicas y discursos institucionalizados que denigran al ser humano y sus posibilidades de realización; el tema de la cultura sea como substancia o como fuerza emergente ha sido crucial en las últimas décadas. Sus múltiples cruces con la sociedad- el sujeto- y la naturaleza han abierto su carácter complejo e interdisciplinario. La filosofía no se ha quedado atrás, no obstante, a diferencia de las demás disciplinas, el feed back continuo de su reflexión entre el pasado y el presente para su constante lanzarse hacia el futuro, justamente también permite que en este operar reflexivo pueda determinar los supuestos y estructuras que yacen en las dinámicas del pensamiento y la acción.

Hace poco escuché, desde una posición que tiende a la analítica filosófica, decir que la cultura, es una fuerza o dinámica aglutinante, que se apropia, desapropia, presta, sino de aquello que legítimamente necesita. En esta dinámica no habría algún acto de poder o superioridad; este radicaría solamente en elites que actuarían a nivel socio político. Así entonces, ni el saber que produce una cultura ni ella misma actuarían bien o mal o podrían estar en apogeo o crisis. Los saberes más racionales serían aquellos que tenderían a la neutralidad objetiva, cuya capacidad para describir hechos y la eficiencia instrumental sobre la realidad calificarían lo racional.

Esta investigación maneja una tesis implícita completamente opuesta a la visión anterior. En el saber de una cultura y su proceder de universalización son inmanentes componentes de poder que conllevan en su contracara

subalternización, violencia, asimetría y desprecio hacia ella misma como sobre las que se impone. El eurocentrismo es una expresión de este enfoque. Es un saber que se despliega procesualmente y globalmente; y que se actualiza, mimetiza o sincretiza con otros saberes pero manteniendo y calculando su efectividad respecto a los hechos, realidad y efectos que produce, por ejemplo: el colonialismo.

Explícitamente el propósito de este estudio es reinterpretar la lectura filosófica del proyecto intercultural del filósofo cubano alemán Raúl Fornet Betancourt a la luz de enfatizar su crítica negativa al eurocentrismo y occidentalización del ser humano¹, dejando como secundario el plano propositivo, esbozado en la figura de la polifonía y armonía de voces- de lo inédito- culturales para una nueva convivencia intercultural alternativa al capitalismo, la modernidad y la globalización actual. Esto último vale también para la posible constitución de una racionalidad intercultural que rebasa difícilmente el horizonte negativo de la crítica, al haber identificado variados- y principalmente problemáticos- componentes de dominación en la racionalidad eurocentrada. Para ello, constataré la dinámica estructural y filosófica del eurocentrismo y sus conexiones con la modernidad y el capitalismo y, esbozar como el autor clasifica y delimita una serie de efectos y aspectos del mismo. Por último se deja como opción problemática el análisis decolonial que

¹ Cabe señalar que en ninguno los textos revisados de Betancourt, el eurocentrismo esta tematizado, sea en algún capítulo o subcapítulo (tampoco estos últimos en el autor se caracterizan por tematizarse por "disciplinas" filosóficas). No obstante, la usa como categoría crítica y multirelacionada con distintos procesos del pensar, la filosofía, los hechos históricos, distintas problemáticas humanas y el conocimiento. Este alejamiento de Betancourt de la presentación canónica o disciplinar de lo filosófico hace que dicha categoría se presente ubicua, difusa pero con mucha potencia. Por tanto, el rastreo y presentación de sus distintos efectos y asignaciones en el capítulo II, no puede ser total. Ha sido una selección de lo que considero más relevante, y ha sido el método intuitivo y valorativo, el que me ha llevado a esa selección.

inferiría que los recursos conceptuales con pretensión universalista o pragmática del proyecto intercultural tienen una raigambre histórico occidental que podría obstaculizar la nueva convivencia que se exige.

Así, en el primer capítulo, se presentaran las ideas principales de varios pensadores que dan cuenta de la naturaleza del eurocentrismo, sus implicancias en la historia de la modernidad, el capitalismo y la filosofía; así como sus caracteres de encubrimiento que permiten por una serie de mitos y narrativas involucrarse en un cambio paradigmático de la interioridad humana. También se presentaran dos posiciones disgresoras de aquella que valida la vigencia y naturaleza dominante del eurocentrismo.

Identificado el marco estructural e histórico en donde se desenvuelve y alcanzando la praxis y el discurso, el eurocentrismo en el segundo capítulo, rastrea sus otros aspectos y divergencias en los análisis de varios textos del filósofo cubano alemán. Se señala en la mayoría de asignaciones eurocéntricas de la actividad humana patentizada en los textos, como la interculturalidad, se centra básicamente en un proceso y estrategia de desmontaje, desvalidación y negación del eurocentrismo del pensar y la realidad y no tanto como puede intuirse de una filosofía intercultural, que esté relacionada con contenidos culturales (es decir, ser una filosofía de la cultura, o etnofilosofía comparada, etc). Paralelamente se identifican algunos puntos de discusión respecto a los efectos de la negatividad del eurocentrismo provenientes de las posiciones de Fernet Betancourt.²

² El capítulo II que desarrolla la hipótesis principal aunque puede presentarse como más descriptivo, intenta por medio de un "mostrar", la re significación que se pretende de la filosofía intercultural. Aunque dialogo en algunos puntos con la Escuela de Frankfurt, también Erich Fromm, el tópico de la utopía, las críticas de Cerutti y Mejían Huamán, así con un

En el tercer capítulo, evaluaremos una serie de aspectos teóricos y prácticos de una posible racionalidad intercultural inferida y tomada del dialogo sui generis que propone el autor. Luego de lo cual identificaré algunos puntos de discusión que conllevarían dichos aspectos, señalando algunas vertientes y puntos de apoyo teóricos que promuevan la actitud epistémica esencial del proyecto: el desmontaje humano cósmico del occidentalismo y sus efectos; núcleo central de la interculturalidad. Para terminar con el señalamiento de algunas consideraciones teóricas que podría necesitar una racionalidad intercultural, la cual supone o no desarrolla el autor, debido a la ingente tarea negativa, que se constituye identificando no solo una cultura sino-principalmente- una sujeto amplísimo de dominación, que recoloca la utopía no como algo irrealizable por ser construcción artificiosa, sino como la luz de la contracara de lo hegemónico que nos permita ver la dificultad que implica dicha ampliación del sujeto de dominación y por tanto, de la liberación que se estaría planteando en su horizonte.

Por último, cabe señalar brevemente, que aquello que justifica este proyecto de tesis es el ánimo y la confianza- no tanto el desánimo y la desesperanza- de otra humanidad posible - haciéndose allí en sus fuerzas subterráneas más creativas. El escepticismo de pensar que la diversidad cultural es una proyección o codificación del mismo proceso de introyección de la modernidad, el capitalismo, la individuación, etc. da pie a comprender lo diverso como aquello que aunque lejano es una de las respuestas posibles para transformarnos a nosotros mismos y vivir en un mundo liberado y de

dialogo con el propio Betancourt, entre otros cruces teóricos; dicho carácter descriptivo pretende generar una lectura e interpretación distinta del proyecto intercultural; ,enfaticando su carácter critico negativo y transformativo social.

multiversacion. Así, la diversidad cultural- tanto en su mundanización como en el difícil proceso de corrección y traducción de su igualación en afán de lo universal- también es una de las fuentes de renovación crítica de nuestra libertad.

CAPITULO I

EL EUROCENTRISMO

La pregunta que guía este apartado tiene el propósito de señalar la naturaleza, diferenciaciones y vigencia del eurocentrismo en los tiempos actuales. Me ubicare preferentemente en los estudios postcoloniales cuya matriz de significación tiene como componente principal este concepto (y la familia que le rodea: colonialismo, occidentalización). Me basare en los trabajos realizados por Walter Mignolo, Enrique Dussel, para referirme además a las críticas y aportes que vendrían desde distintos sectores como la de Samir Amín desde una perspectiva más histórica y sociopolítica, para terminar con la oposición a este planteamiento por parte de Slavov Zizek y Mario Vargas Llosa.

1.1.- La decolonialidad:

Se puede definir el pensamiento decolonial por su apuesta a desarrollarse en ámbitos no universitarios, es decir, dentro de las experiencias sociales, políticas y económicas en su continua intervención practica en la vida común e histórica. Por ejemplo, no desarrollan propiamente la democracia, en el sentido teórico y enmarcado en la teoría política del estado moderno, sino más bien, la expansión social de la misma, es decir, la continua creación de proyectos que emerjan de la sociedad política debido a las limitaciones del estado moderno actual y su base imperialista-colonial. La

academia va a cuestionar esta perspectiva aduciendo la falta de ajuste a las reglas disciplinarias de la producción del conocimiento³.

La antigua cultura greco romana no será lo nuclear de la nuestra, sino parte constitutiva de la violencia que genera al mismo pensamiento decolonial. Esta violencia expansionista adquiere una retórica y triunfalismo salvacionista. Elemento clave, este último, en la constitución de la modernidad que oculta tras esta lógica al carácter colonial de su desarrollo⁴.

Pues bien, habría que centrar a este pensar dentro de su particularidad para diferenciarlo de críticas inmanentes a la modernidad, por ejemplo, en Marx o Freud. Habría un desprendimiento epistémico del eurocentrismo que rebasaría a las críticas hechas por el pensamiento crítico europeo de estos autores y que devendrían en su origen de la reflexión que nos entrega, por ejemplo, Guamán Poma de Ayala y Ottobah Cugoano.

Sus características principales serían:

1.- La historia de la cacería cultural (descubrimiento y conquista) ha sido escrita por los cazadores y no por los leones. Para ponerlo dentro de la figura de dicho popular afro-andino.

2.- Un buen gobierno en nuestra región implica basarnos en nuestra experiencia social histórica andina, ciertamente articulada con la hispánica, pero rechazando formas de imposición violentas de gobernabilidad.

³ Observatorio latinoamericano de políticas educativas. *El pensamiento decolonial*. Brazil, Oldep.net, 2006.

⁴ *Ibídem*.

3.- La modernidad conlleva una complicidad imperial- y es además su lado más oscuro- que sobrepasa las fronteras y diferencias nacionales y que persiste hasta hoy en el comercio de mujeres, niños, de órganos, etc. Me refiero a la complicidad en el comercio de esclavos entre España, Portugal, Holanda, Inglaterra y Francia, en un inicio, usando como retorica justificativa al racismo. Amplios sectores de la humanidad son vistos como desechables, usables, descartables, adquiriendo el carácter más pleno de la mercancía.

4.- Sobre esta base se edifican los estados modernos de Nuestra América, por lo que el pensamiento decolonial apunta a desmontar la relación nuclear de la sociedad política, es decir, la persona y el estado, para establecer otra basada en la relación persona a persona, impidiendo de este modo cualquier forma de dominación estructural.

5.- La crítica inmanente al eurocentrismo por parte de pensadores como Marx o Freud, piensan la diversidad, por ejemplo, de los actores sociales, como parte del mismo sujeto moderno. Surgen de la misma totalidad generada por el proceso de globalización capitalista y se transforman o funden en la misma. No obstante, el pensamiento decolonial toma la experiencia de sujetos fracturados por la colonialidad y en categorías distintas a las basadas en el griego y el latín. Es por eso que también se llama a esta perspectiva o mejor dicho, metodología, como una epistemología y un pensamiento fronterizo⁵.

De otro lado, el GESCO o el *Grupo de Estudios sobre la colonialidad* puede resumir sus presupuestos en:

⁵ *Ibídem.*

1.- Ubican los orígenes de la modernidad no en la Ilustración o la revolución industrial, sino en el control del Atlántico comercialmente y la conquista de América durante los siglos XV y XVI.

2.- Se busca saber cómo se estructuro el poder en el contexto colonial y cuáles son las nuevas formas de explotación, acumulación y distribución de la riqueza en el nuevo sistema mundo..

3.- La modernidad pasa a ser así un fenómeno planetario conformado por relaciones asimétricas de poder y no como un proceso simétrico inmanente a Europa y extendido a todo el orbe.

4.- Esta asimetría enraizada en la modernidad, conlleva la necesaria subalternización de prácticas y de las subjetividades dominadas.

5.- Los dos principales ejes de la subalternización se basan en el control del trabajo y de la intersubjetividad.

6.- Se destaca al eurocentrismo como modalidad específica de producir conocimiento y subjetividades en la actual modernidad.

Además, se pueden ver los alcances de los estudios postcoloniales bajo tres tipos de objetos, sobre los cuales investigaría el Grupo:

1.- La colonialidad del poder.

Se puede definir como una categoría analítica bajo la cual quedan afectadas todas las áreas de la existencia humana. Se configura inicialmente con la conquista de América y sus dinámicas globalizadoras; originándose un

sistema de explotación y dominación inéditos. Se centra en dos ejes que actúan de modo simultáneo y dialéctico.

a.- Orden de dominación conformado en una trama de relaciones intersubjetivas, basados en una taxonomía social jerárquica de la población mundial y sostenida por la idea de raza, la cual es el punto de partida para la formación de las nuevas identidades geo culturales globales. Clasificación que luego se articula con las ideas de clase y género.

b.- Orden de relaciones sociales materiales fundadas en un original sistema de control del trabajo por el cual se subsumen (absorbiendo y redefiniendo) todas las diversas y sus otras formas de producción, en una única estructura productora de mercancías a nivel mundial⁶.

2.- La colonialidad del saber

Dimensión epistémica de la colonialidad del poder, por la cual quedan silenciadas y ocluidas los modos de conocimiento alterno al occidental. El papel de la epistemología y los tópicos generales de la producción del conocimiento quedan atrapados en un marco cultural. El resultado es la reproducción de regímenes de pensamiento colonial⁷.

3.- La colonialidad del ser

⁶ GESCO. "Modernidad / colonialidad / decolonialidad: aclaraciones y réplicas desde un proyecto epistémico en el horizonte del bicentenario". En: *Pacarina del Sur*, No. 4, 2010, pp. 1 a 10.

⁷ Quintana, María. "Colonialidad del ser, delimitaciones conceptuales". En: CECIES. Pensamiento Latinoamericano y alternativo, 2010. Ver: <http://www.cecies.org/articulo.asp?id=226>.

Se refiere a la experiencia vivida de los sujetos subalternizados y racializados, además del impacto de dicha experiencia en el lenguaje y en las mentes. Se puede comprender mejor este aspecto de la colonialidad en base a los conceptos del ego conquiro (yo conquisto) y al escepticismo maniqueo misantrópico. Por el primero, se entiende al sujeto practico que fundamenta y sostiene al sujeto pensante (ego cogito). La certidumbre del cogito adquiere su contrapartida en la certidumbre del colonizador, de dudar de la humanidad de los otros. Esta actitud más sutil que el racismo, y que implica la permanente sospecha de la humanidad de los demás, bajo preguntas cínicas como ¿eres en realidad humano?, ¿por qué piensas que tienes tales derechos? , ¿Eres en realidad racional?, conforman dicho escepticismo de corte imperial. El ego cogito supondría que otros no piensan, y supone ante el " soy " del ego, que habrían otros que no son: otros no piensan, luego no son (por tanto son dispensables). Aquí se funda la concepción europea de la escritura no alfabetizada de los incas, por ejemplo. Pues bien, la ausencia de racionalidad se basa en la modernidad en la ausencia de " ser" en los sujetos racializados. Así, el negro a decir de Fanón, no tiene resistencia ontológica frente a los ojos del blanco. Cuando estos discuten y se encuentran cara a cara, la " racionalidad se escapa por la puerta", y lo irracional impone sus términos en la discusión y deliberación. La experiencia vivida conforman a un sujeto existencial llamado el condenado de la tierra o Damne. Este, es invisible y visible en exceso al mismo tiempo, existe en la modalidad del no estar ahí, ya que la muerte siempre le es cercana y le acompaña, además es un sujeto que no puede dar (ya que lo que tuvo se lo han arrebatado), al no

poder hacerlo, no puede conformarse como sujeto, el cual solo se logra en el intercambio⁸.

Como se puede observar, la categoría central del análisis anteriormente mostrado es la "colonialidad" y no propiamente el eurocentrismo, pero en realidad tienen que ver con lo mismo y yuxtaponen sus significados. La colonialidad sería como la historia de los efectos de la Voluntad de poder Occidente. Concluyendo, debemos entender la colonialidad como un patrón de poder que rebasa los límites de las relaciones formales entre dos naciones e inhiere en como el trabajo, el conocimiento, la autoridad y las relaciones intersubjetivas se articulan por medio de las ideas de mercado y raza⁹.

1.2. El eurocentrismo

Ahora bien, fijémonos en la familiaridad del concepto "eurocentrismo" en el *Grupo de Estudios sobre la colonialidad*¹⁰ comparándolo con el anterior. Consiste en ser un método y organización de la producción y del control de las relaciones intersubjetivas, constituido en Europa a mediados del siglo XVII y resituado posteriormente a Occidente. Con este sistema se globaliza y naturaliza la concepción de que los individuos y las sociedades se constituyen mediante diferencias segregadoras y cerradas que disponen a una jerarquización. El eurocentrismo-occidentalización se adecua desde la raíz a

⁸ Maldonado Torres, Nelson. "Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto". En: Castro Gómez, Santiago; Grosfoguel, Ramón. *El giro decolonial. Reflexiones por una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá, Siglo del Hombre Editores, , 2007.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ El Gesco se basa en el proyecto modernidad-colonialidad. El proyecto Modernidad/Colonialidad/Descolonialidad (MCD) es una de las tendencias críticas del pensamiento latinoamericano actual. Se constituye en los 90s donde conjuntan una serie de pensadores, como Anibal Quijano, Enrique Dussel, Edgardo Lander, Arturo Escobar, Catherine Walsh, Nelson Maldonado-Torres, Zulma Palermo, Santiago Castro Gómez, Fernando Coronil y Walter Dignolo.

las necesidades del capitalismo y a la de los colonizadores para naturalizar su situación de dominio. Su rasgo esencial es que inscribe e impone un " espejo distorsionante" que obliga a reconocerse en los ojos del dominador, velando la perspectiva histórica que configura el estado subalterno del dominado. No es solo el punto de vista del europeo u occidental, sino del conjunto de los educados bajo su impronta hegemónica.

Visto este primer acercamiento conceptual, podemos decir, que la palabra "Eurocentrismo" no se encuentra comúnmente en los diccionarios de filosofía. Sorprende, que en el *Diccionario de Pensamiento alternativo* (2008) editado por Hugo Biagini y Arturo Andrés Roig tampoco figure, no solo esta entrada, sino aquellas con las que se relaciona, como por ejemplo, occidentalismo y europeización. La omisión cae doblemente en el equívoco, ya que la tendencia de estos autores ha sido conformar una filosofía trasladando el locus de enunciación al sujeto nuestro americano, señalando inequívocamente en su horizonte de comprensión la intervención de fuerzas extranjeras y globalizadoras de la modernidad, sobre sus procesos constitutivos, por lo que el eurocentrismo funcionaría como el hilo conductor que animaría la filosofía hecha desde estas tierras. En el *Diccionario de la real academia de la lengua española* aparece una definición escueta: "*Tendencia a considerar los valores culturales, sociales y políticos de tradición europea como modelos universales*". Y aunque esta idea cumple el ser una guía general para saber a qué problema podríamos estar introduciéndonos, queda la respuesta, insuficiente o demasiado abstracta, exigiéndose una lectura más amplia.

Ya en la *International Encyclopedia of human geography*¹¹ (2009) encontramos un panorama conceptual más complejo. El eurocentrismo sería diversamente definido, ya sea como una actitud, un instrumento conceptual o un conjunto de creencias que enmarcan a Europa como el principal motor y artífice de la historia del mundo, ya que porta valores universales, y también “la razón”, que producen el modelo de desarrollo y progreso. En sus narrativas, la superioridad de Europa se muestra evidente en los logros de la vida económica, política y tecnológica expresados en la alta calidad de vida de sus ciudadanos. Esto básicamente en tanto imaginario. Pero el autor continúa diciendo que el eurocentrismo no es solamente el prejuicio etnocéntrico de una cultura y los imaginarios que construye sobre sí y sobre lo demás, ya que estos están íntimamente vinculados y constituidos en la violencia y asimetrías implicadas en las conquistas y expansiones coloniales.

La sociedad europea ha construido etnocéntricamente la imagen de sí misma de tal modo que cabe adicionar lo siguiente. “El ascenso de Europa”, o “el milagro europeo” radicaría en que poseen cualidades sociales y ambientales superiores. La inventiva, la racionalidad, la abstracción, la libertad, etc expresan esos rasgos, de los cuales dirán que han sido heredados de la tierra bíblica y la Grecia y Roma antigua, aunque la cúspide que alcanza dicho proceso se ve consolidado en la Inglaterra imperial y en Estados Unidos, por lo que también ha sido denominado euro americanismo. Occidente se convierte en el Norte Global que incluye además a Canadá, Australia, Japón y cualquier otra zona geográfica que se vislumbre como heredera y poseedora de la cultura europea incluyendo sus sistemas políticos

¹¹ Cfr: Sunberg, J. "Eurocentrism". En: Kitchin, Robert; Nigel, Thrift. *International Encyclopedia of human geography*. Elsevier, Amsterdam, 2009, pp.638-643.

y económicos. Curioso que no obstante América Latina y el Caribe fueron colonizados no figuran como parte de la cultura del “Oeste”. Estos imaginarios geográficos son instalados y usados por el sentido común como si expresaran una realidad externa universal. Por lo que, por medio de su repetición en el habla cotidiana y los discursos académicos e institucionales, reproducen la existencia de dicha realidad externa de modo más tangible y concreta. Y aunque el eurocentrismo no es un estado mental estable y transhistórico, sí es dable considerar que son una serie de archivos de códigos y estructuras conceptuales que con el tiempo sitúa históricamente y geográficamente a los actores sociales y los dispone a la acción de un modo dado. En resumen, las narrativas eurocéntricas son también hechos, ya que producen los ordenamientos sociales y cosmologías que pretenden describir.

Lo clave de este diccionario inglés es que además de significar al eurocentrismo como fuerza pedagógica-ideológica, política-económica o cultural; sitúa la esencia del fenómeno en la capacidad del sujeto europeo para cartografiar el mundo. Para configurarlo geopolíticamente. La ecología, la geografía y el poder (por ejemplo, para poder justificar la desposesión se usaba este cruce epistemológico e interdisciplinario) no están separados. El europeo al parecer habría adquirido el privilegio de acumular capacidades para cartografiar, conquistar y colonizar; auto percibiéndolas como innatas. Resumiré en cinco aspectos las consecuencias de este flujo innovador unidireccional de Europa hacia el mundo, llamado eurocentrismo:

- 1.- Las humanidades no occidentales aparecen en las representaciones europeas solamente como parte o mero efecto del proceso de colonización y

lo hacen siempre en un marco de polarización y jerarquización. Es su primer o inicial ser, por decirlo de algún modo.

2.- Aun reconociéndoles a estas humanidades alternativas sus logros culturales y tecnológicos se las presenta como ocluidas en su aporte a la modernidad. Autonomizados estos logros y caminos culturales de tal manera que se invisibiliza y fragmenta la relación e interconexión entre las mismas comunidades no occidentales. Este proceso de ocultamiento es simultáneo con aquel que vela la capacidad de violencia, genocidio y despojo de la modernidad.

3.- El eurocentrismo usa la estrategia de valerse de dualismos para geopolitizar el mundo y eliminar los regionalismos. Civilizado-barbaro, avanzado-atrasado, moderno-tradicional, centro-periferia, desarrollado-subdesarrollado, desarrollados-en vías de desarrollo. El progreso y las pautas que lo hacen tal sigue siendo la matriz que estructura de modo evolutivo la posición y relevancia de las culturas.

4.-La dualidad epistemológica central que caracteriza a Occidente, separa a la mente del cuerpo, a la razón del mundo material. Se apuesta por la constante búsqueda de un enfoque que al pretender universalidad y objetividad supone una mirada racional al mundo, despojado del cuerpo, las relaciones sociales y la ubicación geopolítica. De este modo, el mundo externo adquiere un sentido específico, ya que las condiciones que hacen posible ese tipo de objetividad; la disponen a la interrogación, medición y análisis. Tipo de objetividad que se allana en un tipo antropológico. Aquel que puede trascender de su cuerpo. Los pueblos no occidentales al estar atados a

la corporalidad serían incapaces de racionalidad y producción de conocimiento.

5.-El eurocentrismo se expresa también en la inevitable intersección entre lo académico y el poder geopolítico. La cual direcciona los marcos de referencia de inteligibilidad. Es decir, solo desde el mundo académico se genera la confianza de que es el portador del horizonte de comprensión del mundo y la acción. Esto, por medio de sus conceptos, esquemas y categorías, los cuales deberían cumplirse en todo tiempo y lugar¹².

1.2.1. Samir Amín

El eurocentrismo es una modalidad de encubrimiento.

El mundo nuevo al ser capitalismo con lleva una ideología dominante, no obstante, esta constelación eurocéntrica de ideas, no puede conformarse alrededor de un “reconocimiento lucido” de la naturaleza del capitalismo, ya que este perdería fuerza de legitimación. Esta, debe despejar toda duda del horizonte capitalista, planteando “verdades eternas” de carácter trans-historico que legitimen el sistema. Esta ideología se construye progresivamente desde el Renacimiento hasta las Luces del siglo XVII sumándose el siglo XIX.¹³

La ideología dominante cumple tres funciones.

- a. Vela la naturaleza esencial del capitalismo. No atiende de manera lucida la conciencia de la alienación económica y la reemplaza por la conformación de una racionalidad instrumental transhistorica.

¹² *Ibídem.*

¹³ Amín, Samir. *El eurocentrismo. Crítica de una ideología*. México, Siglo XXI Editores, 1989, pp. 76-77.

- b. Distorsiona la génesis del capitalismo, al negarse a estudiarlo en función a leyes evolutivas sociales, sustituyendo su análisis por construcciones míticas. Primero, amplifica especificidades de la historia europea, y segundo atribuirá por contraste especificidades opuestas a las culturas no occidentales.
- c. Se niega a relacionar las cualidades inmanentes del capitalismo factico, como la polarización entre centro y periferia, con el proceso de reproducción de su organización social a niveles planetarios. Al hacer esto se niega como toma de unidad de análisis, al mundo, y se atribuyen los componentes de la desigualdad a nivel nacional¹⁴.

El eurocentrismo es autoconciencia y modernidad

No obstante, el eurocentrismo es en un principio la autoconciencia que adquiere el europeo de poder conquistar el mundo. Conciencia de su superioridad, para lo cual inician, el desarrollo del conocimiento de la alteridad con el fin de asimilarla (geopolítica, mapas, fortalezas del posible colonizado, etc). Inicia en el Renacimiento y en su contracara, la colonización de Amerindia en 1492. Es por ello que estos dos procesos más que ser coincidentes son expresión de la doble dimensión del mismo movimiento: la conformación del capitalismo. Es más, el capitalismo no existiría propiamente sin la adquisición de esta conciencia. Venecia por ejemplo aunque ya había sentado las bases sociales sobre la organización capitalista, no se expande por el mundo, al no auto imaginarse hacia la conquista del afuera. Ahora bien, esta ruptura cualitativa en la historia global de la humanidad, no es explicada por el europeo en función a la consolidación propiamente del sistema

¹⁴ *Ibídem.*

capitalista como base de su organización social, sino que ellos la explican por algún tipo de superioridad cultural: la fe cristiana, la europeidad, los dioses griegos, etc. que ya antedecían a la conformación del nuevo sistema económico social.

Este mundo moderno se consolidaría ,primero, por la unificación de todas las instancias y formas sociales bajo las reglas del sistema económico mundial y segundo, por el carácter racional de las decisiones que guían a las políticas de los estados y los partidos, que renuncian a dejarse llevar por la lógica exclusiva del poder político y social, para reemplazar y poner en la base de su funcionamiento y ejercicio, el predominio del interés económico, que será en última instancia el marco referencial de su acción activa.

Cierto que esta pretensión de homogeneidad que subyacía a la actitud eurocéntrica, logra los efectos contrarios ya que profundiza la polarización y la cristalización de centros desarrollados y periferias sin capacidad de adelantarse o compensarse a tiempo del retraso de siglos que conlleva la consolidación y resultados del sistema capitalista. Es por ello que esta autoconciencia, para su realización efectiva en la historia, necesita convertirse en una *teoría de la historia universal y en un proyecto político mundial*.

A nivel de la historia, el eurocentrismo adquiere un matiz teleológico, a saber, dispone la historia de Europa como aquel camino necesario que prepara la emergencia del capitalismo, y cuyo centro yace en la religión cristiana, considerada como la expresión de la fé de la Europa más auténtica, siendo además supuestamente que dicho cristianismo a diferencia de las demás religiones favorece la emergencia del individuo y define al hombre por

la operación de su capacidad para distinguirse de la naturaleza y controlarla. No obstante, el islam, el confucionismo o el hinduismo se convierten en obstáculos a las transformaciones sociales que induce el capitalismo.

Y hay que tener en cuenta dice Samir Amin que la aspiración y potencialidad que tienen la culturas a la racionalidad y universalidad no remiten a un fenómeno moderno. Primero, porque la racionalidad acompaña a la acción desde sus orígenes y segundo, porque todas las culturas han tendido a conformar una comprensión de lo humano, que trascendía sus límites de pertenencia (raza, sexo, clase social, etc), y me refiero a la etapa de las ideologías tributarias. Al hacerlo, claro está, van en búsqueda de la universalidad. No obstante, aunque la aspiración a la universalidad suele estar en potencia en distintas culturas, por lo dicho anteriormente, ninguna de ellas había logrado imponerse a escala planetaria¹⁵.

El culturalismo eurocéntrico

El culturalismo eurocéntrico construye a nivel de mito un Occidente “de siempre”, “único y singular desde su origen” a la vez que lo hace de la misma manera con los “Otros” (Oriente, por ejemplo), y esto último con el propósito de poner en la balanza, los caracteres permanentes, específicos y predominantes de Occidente, por sobre todo cambio que pueda darse a nivel cultural, sociopolítico o histórico.¹⁶

Esta construcción y su opuesta también inventada (Oriente), primero, separan a la Grecia antigua del medio oriental en el que se formó y conecta

¹⁵ *Ibídem.*

¹⁶ *Ibídem*, pag. 86.

mítica y equívocamente lo helénico con lo europeo. Segundo, no toma una postura crítica respecto al componente racista que estaría en la base de la unidad europea, tercero, acentúa el cristianismo anexándolo de modo arbitrario a la europeidad y enfatizando su permanencia en la constitución de la unidad europea, desde una perspectiva no científica del fenómeno religioso, por último y de forma paralela a los ejes planteados, inventa lo oriental incorporando en esta construcción elementos racistas y visiones inmutables de las religiones.¹⁷

El eurocentrismo no es una teoría social que integra en una visión, la sociedad y la historia, por el contrario, es una matriz distorsionante, un prejuicio, que deforma lo teórico. Este prejuicio eurocéntrico usa pragmáticamente elementos sociales o del pensamiento ya identificado, dependiendo de la ideología del momento¹⁸.

Un componente en este artificio ideológico es el mito del ancestro griego, por el cual se sostiene la idea de que la cultura griega predisponía a la racionalidad. Grecia es madre de la filosofía y Oriente está totalmente excluida de este proceso de reflexión y aun anclada en un tipo de metafísica superada por los helenos. Esta construcción inicia en el Renacimiento y está planteada por una serie de artistas e intelectuales y aunque olvidada durante los dos siglos de expansión otomana, vuelve a resurgir por decreto por Byron y Hugo (El niño griego) y llevando a la actualidad su término, La Comisión Económica Europea declara a Atenas la capital cultural de Europa.¹⁹

¹⁷ *Ibidem*, pag. 88-91.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ *Ibidem*.

Como dijimos, Oriente queda excluida de manera absoluta, lo árabe islámico solo ha cumplido la función de transmitir la herencia griega al Renacimiento y nunca pudo superar a la misma. La Edad Media queda velada, ya que el proceso de conocimiento va de lo heleno, al renacimiento de lo heleno, para luego crear las bases de la modernidad.²⁰

Pues bien, la función ideológica central de esta construcción es la formación del tipo burgués liberado de referentes religiosos y cuyo figura histórica podría expresarse en Pericles. Samir Amin recupera a Martin Bernal, el cual sostiene que la Grecia antigua ha sido fabricada, tal como la conocemos. Ya que los griegos eran más que conscientes de sus conexiones culturales con Oriente. No solo reconocían y asimilaron el pensamiento Egipcio y Fenicio, sino que no tenían como verse o autodenominarse como el “anti oriente”. Y es que la helenomanía estuvo motivada por el romanticismo en su vertiente racista. A tal punto se ha tratado de conformar a Grecia como “pura” (la pureza aria por ejemplo) que los elementos egipcios y fenicios del lenguaje han sido velados totalmente desde una nueva interpretación lingüística por la cual existiría un “prototipo” del lenguaje estrictamente griego que elimina cualquier préstamo oriental²¹.

El crecimiento del proceso culturalista

Existen dos maneras de acercarse a la historia, la primera, que afirma, la especificidad concreta y la diversidad de las trayectorias históricas. Desde esta posición, estas trayectorias son irreductibles, y claro la excepcionalidad europea se encuentra dentro de esta irreductibilidad; manteniendo desde esta,

²⁰ *Ibidem.*

²¹ *Ibidem.*

una posición de superioridad sobre las otras. Se sabe pues que desde esta perspectiva, se rechaza cualquier definición de leyes generales de la historia que rijan para toda la humanidad. También se expresa mediante la construcción idealista de una división fija y casi en términos absolutos, que son expresión del eurocentrismo más clásico: Oriente y Occidente. La segunda, busca tendencias generales que rigen el avance de las sociedades. Ante lo cual se le acusa de ir contra toda noción de ciencia histórica para optar por una filosofía de la historia, la cual suele partir de una tesis general y preconcebida; que ajusta todos los hechos. Esta tesis puede verse en el espíritu de Hegel, en el progreso, el eterno retorno de lo mismo, los ciclos civilizatorios o la fuerza providencial.²²

Y es que según Samir Amín fue durante el siglo XIX que tuvieron la mayor cantidad de cabida y desarrollo, las filosofías de la historia, ya que Europa descubría su autoconciencia histórica en el hecho de saber su poder de conquista y las distintas revoluciones que había generado en las fuerzas productivas, en la libertad del espíritu; todo esto conformó una atmósfera de optimismo y superioridad. Estas filosofías de la historia se asociaron a dos grandes movimientos: el nacionalismo y los movimientos sociales. El primero las dejaría ver en su llamado a la "misión" del pueblo y el racismo moderno; de otro lado; en el segundo, empataría con el marxismo y su fé incontrolada en el progreso y el cientificismo. Estas dos tendencias se aferrarían al cientificismo y a la fé del universalismo progresista; donde Europa es el pueblo modelo expresado en un tipo de civilización incuestionable.²³

²² *Ibidem*, pp. 118-120.

²³ *Ibidem*.

El eurocentrismo y la esclavitud

Una de las ideas clave del eurocentrismo es que la sucesión histórica del esclavo al siervo y, luego a la del individuo, corresponde a una línea evolutiva de alcance universal, corroborándose con esto la idea filosófica del progreso continuo. No obstante, habría varios pueblos que no cumplirían con esta lógica unidireccional, por ejemplo, Egipto y China. Ante esta problemática el eurocentrismo se expresara bajo la forma de dos nudos problemáticos, el primero, afirmara de modo contundente y contra toda evidencia empírica, la universalidad del modo de producción esclavista. Lo hace, reconociendo la localización geográfica originaria de dicho modo de producción, pero estableciendo una vía histórica específica y exclusivamente europea de universalización: la esclavitud grecorromana, la feudalidad europea y el capitalismo occidental. No obstante, existiría una evidencia fáctica que contravendría dicha posición. Ya que el feudalismo europeo no se desarrolló donde el ámbito esclavista conoce su expansión, es decir, a orillas del Mar Mediterráneo sino por el contrario, en las Selvas Bárbaras del Norte. Pero acá habría que seguir objetando que la sucesión, esclavitud y feudalismo, solo tiene sentido si se declara que griegos, romanos y europeos conforman un solo y mismo pueblo. Con esto se anexa Grecia a Occidente. Así, el lazo se conforma por un razonamiento tautológico, ya que al ser Grecia la cuna del ámbito esclavista, y al preceder esta al feudalismo; por tanto Grecia constituiría a Europa. Con esta construcción falsa se separa a Grecia de sus raíces Orientales (Egipto, Mesopotamia, Siria, Persia) y no solo eso, sino que se llega a oponer a Grecia con Oriente, en el sentido de la Atenas europea democrática y esclavista frente a la Persia asiática de carácter fuertemente

barbárico. Esta teleología eurocéntrica deja el gran problema factico, de que habrían otras sociedades que no han podido atravesar dicha línea evolutiva, ya que no está en su origen, y por eso su dificultad de alcanzar niveles desarrollados de capitalismo.²⁴

Y como segunda estrategia, el eurocentrismo declara para poder aplicar el estado inicial esclavista en todos los pueblos; que este modo de producción no es sino el resultado de las condiciones sociales de desigualdad, es decir, el sistema esclavista generaba un nuevo equilibrio para mejorar las condiciones económico-sociales. Pero esto es rebatible, ya que muchos pueblos aunque ciertamente inician o atravesaron una etapa esclavista, esto no se debió necesariamente por la explotación del trabajo, sino más bien por formas políticas determinadas así como también existen condiciones desiguales en la organización política en todos los estados del antiguo régimen tributario (estados, castas, servidores del estado-mamelucos-) que tampoco hacen referencia a una remitencia directa a la explotación del trabajo.

Vistas así las cosas, es en el orden del discurso, donde el capitalismo habría sido la superación lejana de todo esclavismo, no obstante, en los hechos podemos preguntarnos, ¿ No se comprueba acaso la curiosa relación entre modos de esclavitud y relaciones mercantiles desarrolladas en la antigua Grecia; en el bajo Irak actual y la América actual?. Y es que la esclavitud se encuentra en conexión a los más variados niveles de desarrollo histórico de las fuerzas productivas, desde el que califica la antigüedad

²⁴ *Ibidem*, pp. 176-181.

grecoromana hasta el capitalismo del siglo XX. Termina el autor estableciendo esta pregunta:

*¿Cómo podría un estadio necesario encontrarse en una asociación libre con niveles de desarrollo de fuerzas productivas tan diferentes?.*²⁵

El eurocentrismo en la teoría de la nación

Otra evidencia clara del eurocentrismo que solo dejaremos indicada y no pasaremos a desarrollar, es la artificial conexión entre nación- estado y clases, como modelos reveladores de la supremacía civilizatoria occidental, y por tanto, de un modelo a seguir por otras comunidades o países- en caso tengan las condiciones específicas para hacerlo-, ya que de algún modo obedecen a una ley general evolutiva que se reproducirá casi fatalmente en otros lugares, por más que llegue con retraso o distorsiones. Pero acá Samir Amin es tajante: "*en los modos de producción inacabados, periféricos, la realidad social étnica, es demasiado vaga como para poder ser calificada como nacional*". Además hay que tener en cuenta que la identificación entre sociedad y nación no necesariamente se produce en las etapas de transición de un modo de producción a otro, por lo que la inevitabilidad y necesidad solo son fantasías e inscripciones deliberadas del propio eurocentrismo. Error más grande aun cuando esta ideología encuentra su base en el mito de una nación que según ella preexistió a su constitución como estado. A esto habrá que sumarle que en la actualidad los pueblos conformados de campesinos son más provinciales que nacionales (la imposición que vuelve nacional el idioma siempre es lenta, divergente y compleja), de otro lado las aristocracias

²⁵ *Ibidem.*

y burguesías del antiguo régimen son más cosmopolitas que nacionales en el sentido moderno²⁶.

1.2.2 Enrique Dussel

Aspectos generales del eurocentrismo filosófico

El eurocentrismo en el discurso filosófico se presenta bajo aspectos particulares. Nos dice Dussel, que la humanidad en su conjunto y dada en su diversidad cultural expresa “núcleos problemáticos universales”²⁷.

De los “núcleos problemáticos universales” surgen una serie de preguntas ontológicas cuando el homo sapiens alcanza una madurez específica (desarrollo cerebral, capacidad de conciencia y autoconciencia, conformación lingüística y ética, etc.). Se resumen para el filósofo argentino en:

*¿Qué son y cómo se comportan las cosas reales en su totalidad, desde los fenómenos astronómicos hasta la simple caída de una piedra o la producción artificial del fuego?, ¿en qué consiste el misterio de su propia subjetividad, el yo, la interioridad humana?, ¿cómo puede pensarse el hecho de la espontaneidad humana, la libertad, el mundo ético y social? Y, al final, ¿cómo puede interpretarse el fundamento último de todo lo real, del universo?.*²⁸

Estos núcleos se abordan por medio de respuestas racionales (dar razón) y contienen “aspectos formales universales” que conforman la posibilidad de coincidencia entre todas las tradiciones filosóficas.

²⁶ *Ibidem*, pp. 181-184.

²⁷ Cfr: Dussel, Enrique. "Una nueva edad en la historia de la filosofía: el dialogo mundial entre tradiciones filosóficas". En: Utopía y praxis latinoamericana: Revista internacional de Filosofía Iberoamericana y de Teoría Social, ISSN 1316-5216, Nº. 45, 2009 , págs. 31-44.

²⁸ *Ibidem*.

Todas las culturas han respondido racionalmente (dar razón) con narrativas míticas. Siendo que la conformación del discurso filosófico se presenta como un modo de racionalidad mas no invalida del todo a los discursos basados en el mito. La racionalidad univoca define su contenido conceptual sin usar los recursos del símbolo o el mito, con ello se conforma un observador y discurso más eficaz para controlar la realidad empírica. Desde ya las narrativas que usan estructuras categoriales filosóficas se fueron dando en la India, China (I Ching), en Persia, Mesopotamia, Egipto(filosofía de Menfis), en el mediterráneo oriental entre los fenicios y los griegos, en Mesoamérica con los mayas y los aztecas y, en los Andes con los aimaras y quechuas. Por lo que la filosofía no nace solo ni primigeniamente en Grecia. Tampoco se puede posicionar al mito como prototipo del discurso filosófico. En vez de encontrar verdaderos criterios de demarcación entre filosofía y mito, tomamos a una respuesta regional como aquella que contiene definiciones universales.

La filosofía moderna se vuelve eurocéntrica al confundir a.-el dominio económico político de Europa y por b.- los decaimientos de las filosofías regionales. Desde 1492, cuando Europa se convierte en centro geopolítico, con la conquista del atlántico y el mundo colonial a su favor, es que una filosofía regional ostenta la pretensión de ser filosofía universal. Con esto, convierte su respuesta regional en un mecanismo de ocultamiento y distorsión de la historia impidiéndonos saber y operar con lo que realmente aconteció en la historia de la filosofía. Confunde la cuestión de origen de la filosofía europea con el inicio de la filosofía mundial, la cual está anclada en diversas

tradiciones. Asumiendo además un proceso lineal de evolución: Filosofía griega, medieval latina, y moderna europea.

La filosofía moderna europea al situarse geopolíticamente, económicamente y culturalmente en el centro, tendrá el margen necesario para privilegiar y seleccionar la información respecto a las periferias, que se mantienen desconectadas entre sí a diferencia del puente histórico entre norte y sur. Esto generara un efecto eurocéntrico adicional, ya que las culturas de las periferias cultivaran un desprecio por lo propio y no distinguen el desarrollo europeo producto de la revolución industrial, de la “verdad universal de su discurso”.

Y es por eso que los “núcleos “como obras de pensamiento, al responder a problemáticas universales, intentan que sus respuestas culturales sean discutidas a niveles también universales. Tenemos dos ejemplos con Apel y Marx. El primero nos habla de las condiciones de validez de un discurso argumentativo. Este planteamiento teórico puede ser visto como un logro cultural específico que puede ser discutido entre todos para evaluar su justicia y conveniencia. Lo mismo podríamos decir, de las condiciones materiales de existencia, como necesidades invariantes en todas las culturas, por ejemplo, con la idea de cuerpo viviente que yace en los escritos de Marx. Esta “universalidad formal de los núcleos problemáticos” puede ser manejada y conformarse de contenido de modo distinto dependiendo de la cultura, el espacio y el tiempo, pero lo mejor es que pueden ser vistos como “puentes” que disponga el dialogo intercultural, pienso.

La conclusión de Dussel es que no existen filosofías postconvencionales, que pretendan estar desligadas de su matriz cultural. Este sería el primer paso del cambio de la posición euro centrada de la filosofía. Y ello continúa con la aceptación (exigencia ética) de parte de todas las culturas, del sentido de sus tópicos, del valor y la historia de sus otroras tradiciones filosóficas.

El eurocentrismo en Hegel

El eurocentrismo expresa el componente enmascarado de la modernidad²⁹. Contiene a su vez un elemento vinculado: la falacia desarrollista, entendida desde una posición ontológica y no meramente económica o sociológica; que implica, por tanto, rescatando a Hegel, el “movimiento necesario” y el “desarrollo inevitable” del ser. El concepto de “desarrollo”: “...Es el que determina el movimiento mismo del “Concepto” hasta culminar en la Idea (desde el Ser indeterminado hasta el Saber Absoluto de la *Lógica*). El desarrollo es dialécticamente lineal...”

El “desarrollo” del ser se muestra al interior de la historia mundial, que es la autorealización de Dios, de la Razón y la Libertad y cuya dirección espacial va de Oriente a Occidente y donde: “...Europa es absolutamente el fin de la historia universal. Asia es el comienzo.”

Así, nos dice Dussel, que América Latina y África quedan eliminadas de este desplazamiento Este-Oeste y Asia es ubicada en un estado de inmadurez. América Latina es absolutamente la alteridad respecto a Europa y presenta inferioridad evolutiva alcanzando los niveles físicos y botánicos

²⁹ Me basare en la conferencia titulada "eurocentrismo" y colocada posteriormente en un libro. Cfr: Dussel, Enrique. 1492. *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. La Paz, Plural Editores, 1994, pp. 11-22.

produciendo además formas erráticas o monstruosas. O sino también cuando Hegel refiere a la capacidad intuitiva de los africanos, y por tanto, no objetivadora de la realidad, como obstáculo en el desarrollo del conocimiento.

Con esto, queda conformado el concepto de “centro” mundial. Señalándose además que Europa es la que corresponde a la parte Occidental del norte europeo. “Alemania, Francia, Dinamarca, los países escandinavos son el corazón de Europa”. Culmina la realización del espíritu en Alemania y en su ajuste con el espíritu cristiano. Así, las tres etapas del mundo germano son un desarrollo de ese mismo Espíritu. Padre, hijo y espíritu santo expresan, primero, las migraciones germánicas en tiempos del imperio romano, segundo, la Edad Media Feudal y la tercera etapa, la propiamente moderna, inicia con la reforma de Lutero y se consolida con la Ilustración y la Revolución Francesa, culminando con los ingleses como “misioneros de la civilización en todo el mundo”:

Vistas así las cosas, los pueblos del norte de Europa, poseen un derecho absoluto, por ser portadores del Espíritu, en este momento de su desarrollo, ante lo cual ningún otro pueblo tiene derecho. Con esto queda sacralizado el poder imperial del norte sobre el sur y la periferia.

Se suma a esto que Dussel identifica en Hegel algo poco estudiado: el papel de las colonias en la modernidad:

Por una dialéctica que le es propia, a sobrepasarse, en primer lugar, tal sociedad es llevada a buscar fuera de ella misma, a nuevos consumidores, y por ello busca medios para subsistir entre otros pueblos que le son inferiores en cuanto a los recursos que ella tiene en exceso, o, en general, la industria" ..(..). Este despliegue de relaciones ofrece también el medio de la colonización a la cual, bajo forma

*sistemática, esporádica, una sociedad civil acabada es impulsada. La colonización le permite que una parte de su población (sic), sobre el nuevo territorio, retorne al principio de la propiedad familiar, y, al mismo tiempo, se procure a sí mismo una nueva posibilidad y campo de trabajo.*³⁰

Queda claro para Dussel, después del seguimiento del eurocentrismo en el discurso filosófico hegeliano, que el filósofo alemán, restaba importancia alguna al papel de América Latina, España y Portugal en la modernidad. Tesis que contravendrá Dussel.

Distintos significados de Europa y la modernidad

No obstante, antes de hablar propiamente de eurocentrismo, es pertinente rescatar el desarrollo de los distintos conceptos de Europa y sus desplazamientos semánticos³¹. Ello permitirá rescatar y confrontar algunos de los mitos que el eurocentrismo trae consigo.

En primer lugar, la mitológica Europa hija de fenicios. Una Europa que viene del Oriente y muy distinta de la Europa moderna. Se va a situar hacia el norte y oeste de Grecia, ocupando en esos tiempos, el lugar de lo "bárbaro, lo incivilizado, lo no político, lo no humano". El África y el Asia involucran culturas más desarrolladas para la misma percepción griega. En suma, la Grecia originaria no es componente de la Europa moderna. Se rompe con esto el mito eurocéntrico, expresado en la diacronía lineal: Grecia- Roma- Europa, la

³⁰ *Ibidem*.

³¹ Me basare en el capítulo sobre eurocentrismo y modernidad. Dussel, Enrique. "Europa, modernidad y eurocentrismo". En: *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Edgardo Lander (comp.), Buenos Aires, CLACSO(Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales), 2000. pp. 246-266.

cual termina siendo un constructo ideológico del romanticismo alemán de finales del XVIII y obedece a un manejo conceptual del “modelo ario” racista.

En segundo lugar, lo “Occidental” también será comprendido como el Imperio Romano que habla latín y que tiene como a uno de sus elementos al África del Norte. Lo Oriental incluye, lo heleno (hasta los márgenes del Indo y del Nilo ptolomaico) y Asia, y se opone a lo “Occidental”. No existe ningún concepto o realidad relevante de “Europa”.

En tercer lugar, el imperio romano oriental cristiano centrado en la ciudad de Constantinopla desde el siglo XVII constituye un bloque que se opone al mundo musulmán árabe. No obstante, la cultura griega conocida es tanto cristiana bizantina como árabe musulmán.

En un cuarto momento, la Europa latina medieval confronta a la cultura árabe-turca. Aristóteles es más árabe que cristiano, estudiado primero en Bagdad, mucho antes que sea traducido al latín en la España musulmana, y que de Toledo llegue a París en los finales del siglo XII. Ahora, sí Europa se distingue de África y del mundo oriental es debido a las cruzadas que son el primer intento- fallido- de posicionarse hegemónicamente en el Mediterráneo Oriental. Por lo que la Europa latina ni esboza ser centro de la historia hasta el siglo XV, se mantiene periférica y aislada por el mundo turco y musulmán, que nunca antes ni nadie alcanzo su nivel de universalidad.

En quinto lugar y a partir del Renacimiento italiano, luego de la caída de Constantinopla en 1453, lo Occidental latino se fusiona con lo griego oriental y confronta al mundo turco (que en realidad olvido el componente helenístico bizantino del ethos musulmán), a nivel del imaginario, originando la siguiente

formulación distorsionada: Asia (prehistoria europea)+ mundo griego, +mundo romano pagano+ mundo cristiano medieval igual mundo moderno europeo, o lo mismo a Occidental. Resulta de esta operación que Grecia queda raptada hacia lo europeo u occidental siendo esto totalmente falso, ya que se pretende definir que cada época anteriormente mencionada era el centro de la historia mundial.

Ahora bien, el eurocentrismo también puede entenderse como la perspectiva que construye determinadas narrativas sobre la modernidad.

a.- Una primera forma de entender la modernidad la ve como un fenómeno regional, interno al proceso histórico europeo básicamente en el siglo XVIII. Sería así, una emancipación por medio de la razón crítica, que apunte a una nueva humanidad. Los eventos históricos relevantes para conformar la subjetividad moderna, serían la Reforma, la Ilustración, la Revolución Francesa, el Renacimiento Italiano, la Reforma e Ilustración alemana, el parlamento inglés.

Esta visión es netamente eurocéntrica, ya que centra su punto de partida al interior del proceso histórico europeo mismo.

b.- Entender la modernidad (sus estados, ejércitos, economía, filosofía, etc.) como “centro” de la historia mundial. Por lo que se puede inferir que nunca hubo Historia Mundial hasta antes de 1492, fecha en que inicia el sistema-mundo y fecha que inicia la ubicación de todas las otras culturas que no pertenezcan a la Europa moderna; como periferia. Debido a la expansión portuguesa desde el siglo XV y al descubrimiento de América en el siglo XVI, es que todo el planeta se torna el ethos de una única historia mundial.

España es la primera nación moderna, que abre la primera etapa de la misma: el mercantilismo a nivel global. El Atlántico sustituye al Mediterráneo. “*Para nosotros, la “centralidad” de la Europa latina en la historia mundial es la determinación fundamental de la modernidad. Las demás determinaciones se van dando en torno a ella (la subjetividad constituyente, la propiedad privada, la libertad de contrato, etc). El siglo XVII (Descartes, p.e.) son ya resultado de un siglo y medio de Modernidad. Holanda (que se emancipa de España en 1610), Inglaterra y Francia continuaran el camino abierto*”. En la segunda etapa de la modernidad, dada por la Revolución Industrial y la Ilustración, Inglaterra reemplaza a España y su hegemonía se mantiene hasta 1945.

El mito eurocéntrico operando dentro de la modernidad seria el que ha confundido la universalidad abstracta con la mundialidad concretizada por Europa como centro. Esta confusión se basa en no evidenciar que al *ego cogito* le antecedió 100 años atrás el *ego conquiro* practico del hispano lusitano que impuso la primera Voluntad de poder moderna al indio americano. Con lo obtenido a partir de la conquista, Europa logra una ventaja comparativa central para superar las largas hegemonías turcas y musulmanas.

Con esto quiere mostrar Dussel que la modernidad posee una nucleo racional-liberador pero también irracional, mítico, sacrificial y sumamente violento, velada a su propia perspectiva, por lo que termina justificando la praxis irracional de violencia que yace en la modernidad. Esta fuerza eurocéntrica operando como parte constitutiva de la modernidad puede relatarse del siguiente modo:

- 1.- La auto comprensión permanente de la civilización europea la sitúan como superior (más desarrollada) frente a otras culturas.
2. Dicha superación conlleva la exigencia moral de desarrollar a los más primitivos o alteros.
- 3.- Este desarrollo y educación es unidireccional. El camino lo siguió Europa.
- 4.- Al ser el bárbaro la contracara del proceso civilizador, la práctica moderna puede y debe ejercer en última instancia la violencia, para eliminar los obstáculos a la modernización (la guerra justa colonial).
- 5.-Esta violencia dominadora es un acto inevitable y posee un sentido ritual de sacrificio otorgado por el héroe civilizador.
- 6.- El bárbaro se comporta de tal manera que lleva una culpa que presenta a la modernidad como inocente o emancipadora de “culpa “de sus propias víctimas.
- 7.-Así, el carácter civilizatorio de la modernidad presenta como inevitables los sufrimientos o costos de la modernización de los pueblos atrasados.

La solución del problema para América latina, es negar la negación del mito eurocéntrico de la modernidad, para lo cual “la contracara” de la misma, debe mostrarse como la “víctima inocente” del sacrificio ritual. Se descubre así, el mundo periférico colonial.

Cuando se descubre el eurocentrismo y la falacia desarrollista en la “razón emancipadora” y el “proceso de modernización hegemónico” abrimos la posibilidad de superar la modernidad en América Latina.

Cuando se reconoce la dignidad del otro y su posición de víctima, se trasciende la razón moderna (como negación de la razón eurocéntrica, desarrollista y hegemónica). Se trata de una transmodernidad, donde la alteridad debe realizarse igualmente.

Concluamos: este proyecto no es premoderno, ni antimoderno, ni postmoderno, sino transmoderno en la medida que subsume de modo real “el carácter emancipador racional de la modernidad y de su **alteridad negada**”, por rechazo de su naturaleza mítica, que justifica la inocencia de la modernidad sobre sus víctimas.

El eurocentrismo y el desarrollismo

No obstante, Dussel va un poco más allá e intenta delimitar como se ha entendido y entiende “ lo eurocéntrico” para plantear un concepto más amplio pero que incorpore de algún modo, las instancias críticas más relevantes del discurso de los 60-70s³². Dice:

Apel toca la cuestión ideológica. Acepta que puede haber ideológicamente un cierto eurocentrismo, tanto en la filosofía europea, norteamericana como latinoamericana (en diversos grados). Por mi parte, no soy tan simplista como para pensar que el «eurocentrismo» de la filosofía europeo-norteamericana, y la inautenticidad eurocéntrica de la filosofía latinoamericana imitativa, se reduzca sólo a una relación de causa-efecto del capitalismo mundial, que tendría una estructura, que también puede caricaturizarse simplificadaamente, con un centro y una periferia. El fenómeno

³² Me basare en el capítulo " La ética de la liberación ante la ética del discurso". En: Dussel, Enrique. *La ética de la liberación : ante el desafío de Apel, Taylor y Vattimo con respuesta crítica inédita de K.-O. Apel*. México D.F., Universidad Autónoma del Estado de México, 1998, pp. 217-239.

del «eurocentrismo» es mucho más amplio; es particularmente cultural, político y también filosófico³³.

El eurocentrismo dirá Dussel es la pretensión que ubica en un mismo plano la particularidad europea con la universalidad sin más. Y esto no se reduce a una cuestión de estructura y superestructura, la cuestión es más sutil, el eurocentrismo actualmente opera bajo la forma de la “falacia desarrollista”, la cual propugna el seguir el mismo camino evolutivo para llegar a la modernidad (pasando de lo pre moderno y el capitalismo clásico, a uno moderno de capitalismo tardío), el mismo camino que Europa. De algún modo, además dirán los que sostengan esta tesis, es un proceso inevitable, que culminaría, y en la cual estaría Europa, en una situación pos convencional, postmoral.

1.2.3 Walter Mignolo

Aunque podemos declarar a este pensador como dentro de los estudios decoloniales, anteriormente abordado; aporta y aclara algunos conceptos que exige que lo veamos más detenidamente.

La matriz colonial de poder

En una ponencia³⁴ presentada en Brasil Mignolo declara que el eurocentrismo queda rebasado por un concepto más amplio-aunque relacionado con el anterior: la matriz colonial de poder (M.C.P). Máquina de producir diferencias y jerarquías. Que funciona a modo de un panóptico, que posibilita modelizar la percepción, en función de determinados privilegios (el ojo en occidente, por ejemplo).

³³ *Ibídem.*

³⁴ Mignolo, Walter. *Estéticas decoloniales*, 2010. Recuperado el 10 de marzo del 2012 de: <http://www.youtube.com/watch?v=mqtqtRj5vDA>.

La M.C.P consta de 5 planos de dominio interrelacionados: a) dominio económico, b) dominio político, c) dominio de la naturaleza, d) dominio del conocimiento y la subjetividad, y e) dominio del género y la sexualidad. Estos planos quedan relacionados por una modalidad de enunciación cuyas vertientes radican en a) el patriarcado, b) la teología cristiana y c) la secularización expresada en la ciencia y la tecnología.

Añade Mignolo que la lucha por la M.C.P en el siglo XXI se disputa a nivel del control del conocimiento (de la enunciación) e intenta la discernir los escenarios y reglas donde se juega esta lucha.

Ahora bien, la M.C.P aparece propiamente en el Renacimiento (aprox. 1500 d.c.) y genera dos tipos de diferencias a nivel planetario:

- La diferencia imperial (interna): donde Europa por medio de la matriz produce diferencias entre si y los islámicos, que declaran barbaros pero por tener un dios equivocado. Actualmente está diferencia reedita contra China y Japón. Genera el holocausto.
- La diferencia colonial (externa): Indios y africanos, judío, gitanos, etc. diferenciados e inferiorizados pero con respecto a los califatos islámicos ya inferiorizados en la anterior diferencia. Genera la esclavitud.

Hay que observar que tanto la esclavitud como el holocausto son fenómenos interrelacionados en la conformación y dinámica mundial de la M.C.P; cuya función dijimos es clasificar y excluir.

Los legados coloniales y la epistemología fronteriza.

Ahora bien respecto a la diferencia colonial, esta produce y se compone de "legados coloniales", que no intentan recuperar algún tipo de esencialismo o autenticidad geográfica, sino que por el contrario expresan configuraciones geo históricas, conformadas por los sucesivos diseños imperiales, no solo en los ámbitos colonizados sino también en los imperios (piénsese en la tensión entre España y el Islam, Inglaterra con España y Francia).³⁵

Dichos legados se componen de imaginarios que se mantienen vigentes y presentes en la actualidad pero que no obstante mantienen contradicciones no resueltas con el pasado. Por lo que se convierten en un espacio de furia difícil de articular teóricamente.

Como ejemplo, pensemos en la actitud occidental de entender en una misma unidad, lengua, cultura, territorio, pureza de sangre, razón etc.; que permite a) separar el espacio del tiempo, b) fijar las culturas en territorios, c) localizarlas en una línea de tiempo evolutiva. Pues bien, esta actitud metódica y hegemónica permite que emerge una "epistemología fronteriza", definida como lo impuro ante la unidad que intenta occidente; definida además como dijimos, desde la furia del engaño histórico transformado en toma de conciencia.³⁶

Adicionalmente lo geográfico se entiende no como posibilidad de lo telúrico sino como configuraciones histórico coloniales (legados). Lo peculiar es que en la actualidad debido a la complejidad e influjo de la globalización, se

³⁵ Mignolo, Walter. "Espacios geográficos y localizaciones epistemológicas: La ratio entre la localización geográfica y la subalternización de conocimientos". En: *Estudios: revista de investigaciones literarias*, México, ISSN 0798-958X, N° 11, 1998 , págs. 11-32.

³⁶ *Ibídem*.

reconvierte la prioridad moderna del progreso lineal y temporal de la historia universal con la simultaneidad espacial de las historias locales (también productoras de conocimiento). Los espacios geográficos implican localizaciones epistemológicas en tanto lugares de enunciación.³⁷

La epistemología fronteriza comprende que ni los chinos ni los indios ni los africanos se ven en realidad como asiáticos, americanos o africanos; estos son vistos " por y desde" un "lugar de enunciación" europeo en el proceso de conformarse como tal.³⁸

Un ejemplo de la fuerza performativa, en los hechos, en el discurso, en la valorativa y la acción y la distribución del poder, del lugar de enunciación, lo constituye la conformación a partir del siglo XVI- y con mucha influencia jesuita- del imaginario del circuito comercial del atlántico; el cual fundamenta al capitalismo y la modernidad. Cuyas dos consecuencias principales serían:

1. Conectar todas las regiones del planeta (China, Islam, Otomanos, los Incas, etc).
2. Hacerlo bajo el mapamundi cristiano que divide al mundo en cuatro continentes.³⁹

Respecto al primer punto, cabe señalar la conexión entre los circuitos comerciales de Asia, África y Europa, con los de Anáhuac y el Tawantinsuyo, que estuvieron siempre desconectados.⁴⁰. En realidad, la emergencia del

³⁷ *Ibídem.*

³⁸ Mignolo, Walter. *Capitalismo y geopolítica del conocimiento*. Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2001.

³⁹ *Ibídem.*

⁴⁰ Mignolo, Walter. "La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad". En : *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias*

circuito comercial del atlántico, concluirá Mignolo, es un fenómeno complejo compuesto, por la consolidación del cristianismo, el del capitalismo mercantil y la clasificación del mundo en cuatro continentes.⁴¹

Además es importante notar que el fenómeno del occidentalismo articula las relaciones entre etnicidad y trabajo. A otros niveles, si nos ponemos a pensar en las opiniones de Marx respecto a la buena conquista de Inglaterra a la India a comparación de otros invasores o, de las mismas prácticas del socialismo, o los genocidios étnicos implementados en la modernidad y las crecientes fuerzas ideológicas para el control del cuerpo y el género; tenemos que darnos cuenta que es necesario superar el Occidentalismo como discurso a lo largo de la historia de América Latina que no expresa si no la articulación de los órdenes mundiales y las relaciones coloniales⁴². No obstante, la etnoracialidad como punto de articulación del imaginario occidental construido a partir del C.C.A. no excluye aspectos de clase, de género sexual y de sexualidad. Solo que, lo etnoracial se convierte en el engranaje de la "diferencia colonial", como hemos señalado, a partir de la expulsión de moros y judíos, de los debates sobre la humanidad de los amerindios, y por la explotación y silenciamiento de esclavos africanos.⁴³

sociales. Perspectivas Latinoamericanas. Edgardo Lander (comp.) CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina. 2000. p. 246.

⁴¹ Mignolo, Walter. *Capitalismo y geopolítica del conocimiento...op, cit.*

⁴² Mignolo, Walter. "Postoccidentalismo: el argumento desde América Latina". En: Santiago Castro-Gomez y Eduardo Mendieta, editores. *Teorías sin disciplina (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate)* México: Miguel Ángel Porrúa, 1998. Recuperado el 10 de agosto del 2008, de: <http://www.ensayistas.org/critica/teoria/castro/mignolo.htm>.

⁴³ Mignolo, Walter. *La colonialidad a lo largo y a lo ancho...op.,cit.*

Geopolítica del conocimiento y colonización

Estos últimos conceptos son más claramente desarrollados si nos fijamos no en la historia de las ideas filosóficas de occidente sino en una geopolítica del conocimiento, donde: a) la historia del conocimiento está marcada geo históricamente y tiene un valor y lugar de origen, b) el conocimiento no es abstracto ni des localizado, des corporalizado. Esto se convierte en una trampa que intenta desde todas las regiones " abrir" una epistemología moderna, c) el conocimiento como la economía está organizado mediante centros de poder y regiones subalternas.⁴⁴ En este sentido señala Mignolo, que a partir de 1500 configuradas las perspectivas de occidente, oriente, cristianos, salvajes, barbaros civilizados, habitantes del primero y tercer mundo; el espacio (geográfico) fue marcado por localizaciones- asignaciones- epistemológicas, a partir desde las cuales se exporta conocimiento como el oro en el siglo XVI o la coca en el siglo XX.⁴⁵

La geopolítica del conocimiento es paralela a la expansión del capitalismo, y emerge como una historia alternativa ante la doble operación epistémica de colonización, que genera las condiciones de emergencia de Europa como punto de referencia planetario⁴⁶.

1. Del tiempo: Invención de la edad Antigua, Media, Moderna, en el periodo del Renacimiento. Una historia lineal y universal. Donde el origen de las civilizaciones se focalizan económicamente en el

⁴⁴ Walsh, Catherine. (2003). Las geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Entrevista a Walter Mignolo. *Polis, Revista de la Universidad Bolivariana*.

⁴⁵ Mignolo, Walter. *Espacios geográficos y localizaciones epistemológicas...op.,cit.*

⁴⁶ Mignolo, Walter. *Capitalismo y geopolítica del conocimiento..op, cit..*

oriente del mediterráneo, religiosamente en Jerusalén y filosóficamente en Atenas⁴⁷.

2. Del espacio: Divisiones continentales: América, Asia, África, etc⁴⁸.

Ontologías continentales que no son sino estructuras geopolíticas, constructos imperiales, impuestos desde hace 500 años. La idea de América Latina reflejada en textos y mapas no son sino lecturas europeas. Pueblos no vistos como sujetos sino como objetos de estudio.⁴⁹

Razón postcolonial y postoccidentalismo

Todos estos conceptos prefiguran una modalidad de racionalidad, que se definiría por ser un grupo de "prácticas teóricas", manifestadas a partir de las herencias coloniales en la intersección entre la historia moderna de Europa y las historias contramodernas coloniales.⁵⁰

Así, la razón postcolonial presenta lo contra moderno como lugar de disputa desde el primer momento de la expansión de occidente, haciendo posible la crítica de las inscripciones mundiales como naturales: occidente/oriente, yo/ otro, civilización/ bárbaro, etc. Pensemos por ejemplo, en Guaman Poma de Ayala.⁵¹

De otro lado, el post-occidentalismo se presenta como una propuesta crítica, que esboza un horizonte, donde las "represiones" forjadas por las expansiones coloniales y justificadas en torno a ideales del Renacimiento (

⁴⁷ *Ibídem.*

⁴⁸ *Ibídem.*

⁴⁹ Mignolo, Walter. *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial.* Barcelona, Gedisa, 2007, pag. 15.

⁵⁰ Mignolo, Walter. "La razón postcolonial: herencias coloniales y teorías postcoloniales". En: *Revista chilena de literatura*, 47, noviembre 1995, Santiago de Chile: 91-114

⁵¹ *Ibídem.*

cristianización), de la Ilustración (civilización) o de la modernización (tecnología y consumo); se vayan poco a poco trascendiendo.⁵²

Un primer marco de dicha superación al occidentalismo ya viene preparado por los planteamientos de Retamar, que va indicando ya algunas señales para salir de dicho discurso articulador imperial. Por ejemplo, asigna el concepto de " Nuestra América" para la región, teniendo como referente no las independencias de la metrópoli española, sino la Haitiana. Habría otros momentos de la ruptura con el discurso occidentalista, además de la revolución haitiana, que sería la independencia de Cuba.⁵³

Se critica desde esta perspectiva que tanto en las independencias hispanoamericanas, como los otros dos momentos históricos, la cuestión clave de la disputa por el poder recae sobre la cuestión étnica imbricada con la de las clases sociales. El emergente criollo no ve bien la emancipación social de todas las etnias. Por tanto, la propuesta post-occidentalista no puede basarse solamente en una lucha de clases, sino también configurarse en función a la recuperación y mundanización de la memoria de los grandes genocidios habidos en la historia (el de los indígenas por los españoles, el de la diáspora africana, etc.). En dicha propuesta colabora la restitución de las historias locales como productoras de conocimiento que *desafían, restituyen y desplazan* las historias y epistemologías globales.⁵⁴

⁵² Mignolo, Walter. *Postoccidentalismo....op.,cit.*

⁵³ *Ibídem.*

⁵⁴ *Ibídem.*

1.2.4 Slavoj Zizek

Para el filósofo esloveno habría si un eurocentrismo progresista y no dañino; y este no correspondería al identificado usualmente por la postmodernidad al criticar el modo eurocéntrico de entender la identidad cultural. El multiculturalismo y la defensa de la diferencia cultural, que son aquellos de donde emana un discurso fuertemente anti eurocéntrico, no son sino parte del mismo círculo del capital, que es la única instancia sobre la cual reposa y se retroalimenta relacionamente la frágil coexistencia y tolerancia de las culturas (así, el eurocentrismo que configura como parte de su discurso no es sino pura ficción o doble juego, ya que los modelos políticos ideológicos alternativos, han devenido siempre en maquillarse bajo la lógica del consumismo). Y para eso el mismo capital pareciera asignarle un rol moral al crítico multicultural: el tonto. Aquel que sabe sobre la verdad de la opresión y dominación y puede decirla, en tanto su palabra no tiene eficacia sociopolítica o perlocutiva; y que, lo que realiza al fin y al cabo, es apuntalar y consolidar el sistema. No obstante, Zizek no apuesta por el pícaro, el cínico, que convierte el conservadurismo y la realidad asimétrica en algo casi natural e intenta dar valía moral suprema a la facticidad y al mercado; sino que apuesta por una tercera vía. Basada en una matriz auténticamente europea: la intensa subjetivación política democrática. Este proceso ascendente de subjetivación se da solamente en los procesos de transición, inflexión o crisis de un modelo político social por otro, y en donde desde una reivindicación puntual se vaya

generando una oposición tal – condensación metafórica- que vaya cuestionando y re articulando todos los niveles del sistema⁵⁵.

Para nuestros propósitos el discurso anti eurocéntrico conformado en la propuesta de Betancourt se basa de algún modo en la identidad cultural; lo cual Zizek rechaza. No obstante, este último, plantea una especie de moral crítica emergente fuertemente des articuladora, durante el propio Acontecimiento, que puede ser usada como recurso formal para el propio proyecto intercultural de Forner Betancourt. La objeción principal de Zizek sería que todo discurso basado en la identidad y la memoria, es una "retorno a la sustancia" lanzada como vector de realización del mismo sistema (desterritorializar para territorializar).

1.2.5 Mario Vargas Llosa

Queda esbozada su concepción de cultura y occidente en el ensayo *La civilización del espectáculo*. Vargas Llosa recuperando algunas ideas del poeta norteamericano Thomas Stearns Eliot, les da un pequeño giro para esbozar su posición.

Eliot afirma que la cultura contemporánea está en su máxima decadencia respecto al modelo ideal sobre el que se forjó: el individuo, la elite y la sociedad en su conjunto. Decadencia que se basa en creer que la alta cultura no debe ser patrimonio de las elites intelectuales sino de las masas. La elite no necesariamente corresponde con la clase privilegiada o aristocrática pero si contrapone con la idea macro de la democratización de la educación

⁵⁵ Cfr: Zizek, Slavoj. *En defensa de la intolerancia*. Buenos Aires, Sequitur, 2008. pp. 41-50.

cuyo efecto más poderoso es hacer cada vez más pobre y superficial a la cultura⁵⁶.

En este sentido, MVLL, señala que en la actualidad la cultura del entretenimiento ha roto y desvanecido completamente la cultura de la "trascendencia". Esta noción vaga y hegemónica de la cultura del entretenimiento, se vuelve como un fantasma "inaprensible, multitudinario y traslaticio". Ya que de algún modo nadie es culto si todos creen racionalmente serlo.

Este concepto fue ya iniciado en su desarrollo por la antropología que llega a definir la cultura como cumulo de conocimientos y costumbres para hacerlas equivalentes a todas. Nos dice:

La corrección política ha terminado por convencernos de que es arrogante, dogmático, colonialista y hasta racista hablar de culturas superiores e inferiores y hasta de culturas modernas y primitivas. Según esta arcangélica concepción, todas las culturas, a su modo y en su circunstancia, son iguales, expresiones equivalentes de la maravillosa diversidad humana⁵⁷.

Termina la idea señalando, que aunque la diversidad deba expresarse, esta no debe degradar la noción básica y universal de humanidad, que nos podría salvar de la extinción como especie. No obstante, refuerza la idea de las elites, que aunque declara que no deba estar orientada por el poder económico o político, esta debe expresar el esfuerzo y la autonomía para posicionar un orden de valores anticipadamente al conocimiento y a la vida⁵⁸.

⁵⁶ Vargas Llosa, Mario. *La civilización del espectáculo*. Lima, Alfaguara, 2012, pp. 14-15.

⁵⁷ *Ibíd*em, pág. 67.

⁵⁸ *Ibíd*em, pag.73.

CAPITULO II

CRITICA INTERCULTURAL AL EUROCENTRISMO

Este capítulo se concentrara en rastrear los puntos clave en que la crítica al eurocentrismo -no tematizada por el autor- se sitúa en distintas actividades vitales del ser humano o en aspectos centrales del conocimiento y lo social, declarándolo como eje central del proyecto intercultural⁵⁹.

2.1 Ontología social

- El eurocentrismo y las necesidades humanas

La disposición más común y hegemónica para abordar la problemática de cómo resolver nuestras necesidades ha estado en el basamento de la enemistad de los hombres y su entorno. Acá radica el proyecto de dominio del mundo de corte occidental.

⁵⁹ En determinados momentos (En *Problemas para el diálogo intercultural*) el proyecto intercultural muestra su cara más matinal: nos dice que es nueva; primero, por que emerge de lo inédito, no es reubicación ni radicalización de alguna tradición sino creación, desde las potencialidades filosóficas en tanto se van historizando descolonizadamente en un punto de convergencia común, segundo, por que supera la filosofía comparada y se da como un proceso abierto de convocatoria aprendizaje y convivencia de las experiencias filosóficas, es decir, como un proceso polifónico que consigue la sintonía y armonía de voces. También es nueva porque no obedece a un modelo teórico conceptual que le sirva para poder interpretar. Ya que la interpretación de lo uno y de la alteridad se da en proceso que emerge de la interpelación mutua y donde cada uno es visto como modelo de interpretación posible. Además es nueva también descentra la reflexión filosófica de cualquier amarre, intentando centralarla en su momento de conexión e intercomunicación abriendo paso a una razón interdiscursiva, preocupándose por el espacio compartido de enriquecimiento posibilitado por una fuerte " transculturación" desde la que " transportamos" nuestras tradiciones, y dejamos que nos transporten a otras, entrando en auténticos procesos de universalización, por lo que el proyecto intercultural se propone ser una especie de programa regulativo donde lo central sea la solidaridad de todos los universos. Contra esta cara del discurso que se encuentra modulado de manera variable en la obra del autor, y que pensamos que se está realizando de manera potencial, no obstante, creo que la crítica negativa y desarticuladora es el eje principal de la interculturalidad.

No obstante, la interculturalidad critica esta teoría de las necesidades y rechaza verla solo desde la perspectiva de los indicadores de falta o carencia , para hacer notar que queda velada así la posibilidad de identificar la huella que nos comunica e identifica como humanos: que somos seres que nos necesitamos. Seres con necesidades que se necesitan⁶⁰.

Este último aspecto, más matinal, no da cuenta que aunque nos necesitemos podemos hacerlo en un contexto de constante enemistad con los otros y la naturaleza. Una genealogía de nuestros encuentros y desencuentros con la naturaleza en pos de nuestras necesidades marcan el componente crítico como más relevante que el matinal.

Por eso habría que replantear la discusión sobre *la naturaleza de las necesidades humanas*, ya que enseñar a vivir las necesidades no es lo mismo que usarlas como carencias que la industria debe cubrir. Si nos fijamos en las culturas no occidentales, en ellas, *las necesidades son expresión de la necesitada relacionalidad constitutiva de lo real*.⁶¹ Así, señala el proceso deconstructivo de la interculturalidad:

*¿No podría ser este testimonio un impulso para plantear una pregunta incómoda e insolente para nuestra civilización, a saber, la pregunta de si la única forma de tratar con las necesidades es la forma en que nos ha acostumbrado nuestra civilización del progreso?.*⁶²

- El eurocentrismo: tendencia a la reducción y la despedida

⁶⁰ Fonet-Betancourt, Raúl. *Intersubjetividad en procesos de subjetivación*. México, C.G.E.I.B.(Coordinación General de Educación Intercultural y bilingüe), 2009, pag. 43.

⁶¹ Fonet Betancourt, Raúl. *Tareas y propuestas de la filosofía intercultural*. , Aachen, Concordia. Reihe Mono graphien, Band 49. Verlag Mainz, 2009, pag. 91.

⁶² *Ibidem*, pág. 92.

El capitalismo se interesa por los hombres que pueden firmar un contrato. En este punto se rompe la comunidad y se pasa a la sociedad. Estamos atrapados en una teoría de la subjetividad que no sabe distinguir entre el proceso de subjetividad y el de contrato, despidiéndonos así, de modos de socialización más horizontales⁶³.

Esto nos lleva a la pregunta y acá de nuevo a la interculturalidad como estrategia deconstructiva, de por qué Occidente se ha despedido de todo (de Dios, de la comunidad, del sujeto, etc.). Es como dialogar con una cultura de la despedida, que por ello mismo, tiene problemas para repensar *la utopía y la esperanza*-sin esperanza no hay indignación, señala el filósofo cubano alemán.

Respecto al primer punto, el autor, se encuentra en medio de la discusión, de los comunitaristas y liberales. Estos últimos, basados en el contrato social, presuponen la existencia y la autosuficiencia de los individuos y las reglas obligatorias. Los primeros entienden la vida social como comunitaria y no tanto una organización para mantener el orden. Es claro, que Fernet Betancourt, apuesta por los comunitaristas, aunque centrándose en la categoría de "sujeto viviente".

Respecto al segundo punto, la categoría de "cultura de despedida", aunque puede interpretarse de diversos modos, su potencial crítico es sugerente, principalmente la pérdida de la utopía que también expresa la

⁶³ *Ibídem*, pág. 67.

perdida de "la crítica". Podría obedecer a la lógica de transformativa social que ha tenido Occidente; cada vez más acelerada⁶⁴.

- El eurocentrismo no tolera la incertidumbre

Otro asunto clave es el referente al rol que cumplen y a lo que debemos hacer con *las incertidumbres y ambivalencias*. Tomar conciencia de ambas es clave para la emergencia de un sujeto social. Habría que corregir la herencia moderna eurocentrada que no soporta lo imprevisible y pretende anticiparse a todo bajo un marco de interpretación evolucionista en extremo racionalista. Se tendría que incorporar en *el sujeto un componente adaptativo* por el cual podamos manejar aquello imponderable⁶⁵.

Ciertamente aunque aquel componente no puede presentarse como a priori racional, no se aclara si es afectivo, intersubjetivo; no obstante, el grado de crítica cultural que ejerce lleva a un nivel de meditación alto.

- El eurocentrismo y la escritura

Lo oralidad pasa a la escritura cuando la sociedad necesita expandirse y propiamente convertirse en imperio. Hasta antes de ello, la filosofía no se presentaba de modo problemático. Pero con la escritura, lo dicho se convierte en ley, orden, control.

⁶⁴ Levy Strauss nos habla de sociedades frías y calientes, dependiendo justamente del papel de la ciencia y la transformativa social acelerada de las segundas, versus las primeras que serían más mitológicas, meditativas y sumergidas en una temporalidad más ralentizada y relacionante.

⁶⁵ *Ibídem*, pág. 43.

La interculturalidad apuesta por la oralidad, la cual, nos mantiene en un proceso de discernimiento y conversación; en el largo plazo que no se cierra. La escuela occidental rechaza o cierra esos procesos de discernimiento.⁶⁶

Podríamos objetar en cierta medida la división escritura oralidad que señala el autor desde la tesis del fonocentrismo de Derrida. Así, la escritura no es sino expresión de un discurso oral, el cual, ha sido el más preponderante en la transmisión y crecimiento del conocimiento y la socialización. Además, el discurso oral corrige las malas interpretaciones o sentidos negativos que pueda adquirir la escritura. En un sentido similar Arturo Andes Roig, señala que lo central del giro lingüístico no será el estudio de la lengua sino del habla. El lenguaje llega a determinado grado de plenitud solo en "posición de comunicación", cuya conexión con el universo discursivo es más cercana, por tanto, también con el ámbito translingüístico que expresaría la conflictividad social. Pues bien, me parece que estas tesis no dejan ver el contorno cultural implícito en la crítica de Fornet. Es en el despliegue de la Voluntad de Dominio de Occidente, que necesita la escritura para estabilizar una cultura y un saber en el tiempo. Ha sido un factor central y no tanto el habla correctora de los malos usos de la escritura que ha tenido para sostener las hegemonías del poder. Y aunque el habla sigue siendo una instancia crítica y concientizadora sumamente importante, no es en su juego pluramente democrático e intercultural, aquel ámbito donde parecen haberse jugado las principales decisiones de la convivencia humana. Esta he remitido a un saber teórico (escrito) y práctico (hablado, llevado a cabo) de pequeñas elites.

⁶⁶ Coordinadora General de Educación Intercultural bilingüe-SEP. *Reflexiones de Raúl Fornet Betancourt sobre el concepto de interculturalidad*. México, Consorcio intercultural, , 2004.,pág. 41.

- El eurocentrismo y las culturas

Europa ha entendido que lo cultural se agota en sus tradiciones, por el contrario, la perspectiva intercultural invierte dicha comprensión:

Una cultura que cree poder vivir de las rentas de sus tradiciones, terminar por sacralizar sus tradiciones e interrumpe así la dinámica propia de su desarrollo. Es más, es muy posible que sucumba ante la tentación del fundamentalismo degenerando en in-cultura, ya que le roba a sus miembros toda posibilidad de desarrollarse en sentido autónomo y personal⁶⁷.

También refiere el autor que existe un conflicto entre la contextualidad eurocentrada y las culturas, resultado de la globalización reductora y que involucra la enajenación de la base material de cada una de ellas:

*Osea que si hablo de un conflicto entre contextualidad y culturas, es porque veo en la primera el resultado de la expansión de un proyecto civilizatorio que no representa un crecimiento de universalización sino al contrario un movimiento reductivo, homogenizante, monotonizante....(...) la humanidad con sus culturas **no es el sujeto** sino el objeto de ese proceso globalizante..(...)..se apodera de la base material de las culturas.⁶⁸*

Lo más grave de esta contextualidad globalizante es que quita la decisión sobre la disposición del tiempo y el espacio, en arreglo a fines particulares o formas de vida buena:

⁶⁷ Fornet Betancourt, Raúl. *Transformación intercultural de la filosofía*. España, Desclee de Brouwer, 2001, pág. 225.

⁶⁸ *Ibíd*em, pág. 280.

*Pierden de hecho su base material, su territorio, porque se les roba la posibilidad de disponer de su tiempo y espacio, es decir, configurarlos según sus propios valores y fines.*⁶⁹

Además, el poder globalizador sobre las culturas hace que en este proceso se generen márgenes y exclusión, correspondiente a sujetos y colectividades que no *deciden las situaciones de poder real* involucradas con su vida y que marcan su futuro:

*Se destaca además por engendrar, como consecuencia lógica de su ley reductivista, un movimiento de marginalización y exclusión. Pues las culturas neutralizadas en su poder de impactar la organización material y social de sus miembros, quedan excluidas de las esferas en que realmente se decide el futuro.*⁷⁰

Se concluye además que la interculturalidad entiende que las culturas deben centrar su análisis en la dialéctica entre tradición e innovación que está en su base, que constan también de fuerzas simultáneas de opresión y liberación (a nivel biográfico)- allí su complejidad⁷¹. Es decir, su comprensión es desarticuladora y no esencialista.

2.2 Antropología

- Inversión antropológica y cosmológica

La emergencia y consolidación del liberalismo, y por tanto, el desarrollo de un sistema de mercado autorregulado, independiente de la vida, de la sociedad y de la naturaleza, ocasiona un giro histórico que instaura el primado del *homo economicus*.

⁶⁹ *Ibídem.*

⁷⁰ *Ibídem*, pág. 281.

⁷¹ *Ibídem.*

Ello conllevara a una inversión antropológica debido a que : 1.- define condiciones básicas de vida y 2- diseña una noción e imagen del ser humano acorde con las necesidades del mercado mundial - la deconstrucción de este proceso muestra la historicidad pero también la reversibilidad del hombre- que servirá como referencia para definir la naturaleza humana. Con la aparición del comerciante que no busca el bien común sino su interés privado se invierte la imagen antropológica: la de Hobbes versus la de Tomas de Aquino: *homo hominis lupus* por la de *homo hominis amicus est*⁷².

En *el plano cosmológico*, reemplazar la idea del mundo que puede percibirse y sentirse universal, como resultado del equilibrio de la diversidad; por la idea de un mundo cuya constitución global requiere perder la diversidad, incrementando la monotonía de *un único ritmo* que valida el compás de la historia, y en este caso, de la cosmovisión neoliberal.⁷³ A nivel antropológico, además, se corta toda conexión con la comunidad y la tradición, proyectándose a la persona como un *centro indeterminado* de acelerada eficacia, en función de sus posibilidades de apropiación de los componentes de la globalización.

Ante estos dos tipos de transformaciones- cosmológica y antropológica- la interculturalidad es una fuerza a contracorriente de dicha tendencia, primero, ante la monotización, reclamando la recuperación de la diversidad de temporalidades culturales humanas y reactivando su memoria, como bases centrales en la formación de la personalidad y del aprendizaje social. Y

⁷² En: Fornet Betancourt, Raúl (Ed.). *Resistencia y solidaridad. Globalización capitalista y liberación*. Madrid, Trotta, 2003, pp. 57-59.

⁷³ *Ibidem*, pág. 69.

segundo y derivado del anterior al elaborar una pedagogía que combate el analfabetismo biográfico tanto personal como colectivo⁷⁴.

Ante la inversión antropológica la interculturalidad se propone *desquiciar los planes educativos actuales*, si su centro obedece a intereses políticos económicos y sociales del orden hegemónico, buscando *otros centros de gravedad* donde los procesos educativos puedan pluri-perspectivizarse. La educación eurocéntrica fortalece la asimetría epistemológica.⁷⁵

Además de eso habría que añadir que la globalización del neoliberalismo necesita un tipo humano, que empate con los lineamientos que se usan para diseñar el mundo y que con su actuar asegure su funcionamiento; así alrededor de estos lineamientos usamos categorías claves que van a definirnos y a nuestras relaciones: consumo, flexibilidad, movilidad, información, virtualidad, pragmatismo, autonomía, iniciativa propia, etc. Tipo antropológico mono cultural y unidimensional conformado por el capitalismo y que debe ser revisado por la interculturalidad⁷⁶.

(.)... en un primer paso mas bien crítico y/o deconstructivo y en el que a su vez habría que distinguir al menos tres momentos de análisis, el proceso de reaprendizaje antropológico implicaría por una parte, primero, la revisión de la teoría antropológica que se expande con la modernidad europea secularizante y que conduce a que el ser humano, perdiendo todo sentido de contingencia y contextualidad, esto es, de medida, relación y proporción, se conciba como el sujeto agente exclusivo de una empresa de usurpación creciente

⁷⁴ *Ibídem*, pág. 73.

⁷⁵ *Ibídem*, pág. 75.

⁷⁶ *Ibídem*, pág. 134.

*totalitaria cuya lógica de dominación no solo produce exclusión y opresión sino también destrucción masiva en todos los ámbitos de lo real.*⁷⁷

Así, lo sugerente del proyecto intercultural es la deconstrucción del individualismo privatizante de las personas, no para anular lo individual sino desplazarlo matinalmente hacia *otros procesos de humanización*.

- La analfabetización del sujeto y los individuos.

Ahora bien, las secuelas de la occidentalización es el volvernos *analfabetos de nosotros mismos y analfabetos del contexto* (también diría el autor que esto se debe a que existe en los espacios públicos una pedagogía no formulada pero practicada, que implica la desautorización sistemática cognitiva de lo que ya sabemos)⁷⁸.

O digámoslo de otro modo: ser sujeto es heredar subjetividad pero también generarla, por lo que el primer paso sería aclarar o aprender a leer los procesos de subjetivación en los que nos encontramos y saber interpretar el contexto sobre el que nos situamos.

La interculturalidad se convierte pues en *la cualidad o estrategia que nos dispone* a que procesualmente dejemos de ser analfabetos de nosotros mismos y de los otros.

Es por ello que discutir sobre el ámbito del sujeto social es saber leer las biografías individuales y colectivas. Así, la interculturalidad se convierte en una *pedagogía de la alfabetización biográfica* - no etnológica. Fornet

⁷⁷ *Ibíd.*, pág. 135.

⁷⁸ Fornet-Betancourt, Raúl. *Intersubjetividad en procesos .op.,cit.,...* pag. 11.

Betancourt profundiza más su estrategia deconstructiva y exige los siguientes cuestionamientos:

*Pero que biografías colectivas o individuales- o identidades- posibilitan la historia de la subjetivación de los procesos que han existido?. ¿Qué calidad han tenido estas biografías?. ¿Dónde han fracasado? ¿O sido fragmentadas?. ¿Dónde han sido machacadas las biografías, las identidades y la memoria?.*⁷⁹

No obstante, una subjetividad no solo libera sino también sujeta- un punto de vista relevante para ver cómo y desde donde opera el eurocentrismo. Nos ajusta a una manera de ser y no de otra. Esto es identificado paradójicamente para el autor como un problema central para la interculturalidad. La subjetividad heredada, aquella que nos sujeta a ciertas posibilidades y con la que hemos sido formados, debe releerse desde una perspectiva histórica en clave de dominación, marginación, segregación de género, etc. Nos señala:

*Qué tipo de sujeto se ha hecho de nosotros?,..(..).... . El sujeto que somos, el sujeto que se ha hecho de nosotros, que es muchas veces un sujeto con prejuicios, es lo que realmente impide un diálogo y eso me parece una cuestión fundamental a mi modo de ver. De ahí la importancia...(..)...¿qué hacemos nosotros de lo que se ha hecho de nosotros? Ése sería un paso para la autonomía...(..)... Cuando un sujeto se hace la pregunta: ¿qué hago yo de lo que se ha hecho de mí? , cuestiona la subjetividad que se le ha transmitido, es decir, la subjetividad heredada, e introduce un momento de ruptura en la subjetividad que lo sujeta, por el que puede llegar a ver su propia subjetividad como una herencia con la que quiere romper o cambiar*⁸⁰.

Es importante darnos cuenta que no se trata de hacernos sujetos al modo eurocéntrico, es decir, conquistando mundos y espacios de otros. Y contra

⁷⁹ *Ibídem*, pag. 12.

⁸⁰ *Ibídem*, pp. 13-14.

esto nuevamente la alternativa más matinal de la interculturalidad: el sujeto se hace compartiendo realidades y adquiriendo conciencia de que la realidad está configurada siempre desde un proceso compartido⁸¹.

Cabe añadir que la globalización, descentra los fundamentos de nuestra biografía, de poder escribirla por nosotros mismos. Supone pues, una estrategia de información o de política de producción de saber y gestión de conocimientos cuya matriz de sentido principal radica en una *globalización de la ideología del olvido* de los saberes contextuales, por tanto, una pedagogía de *la discapacitación contextual*.⁸²

Imperativo epistemológico:

*(..)...olvida lo que sabes, olvida tu memoria, olvida tus saberes contextuales, rompe con tus tradiciones y tus capacidades y aprende bajo la directriz del mercado*⁸³.

- La occidentalización como base del desarrollo del ego

De otro lado, con Occidente pensamos que la biografía y la subjetividad crecen por medio de la configuración coherente del yo, pero esto no es así, dirá el filósofo cubano. Habría que cuestionar radicalmente esta concepción.

La subjetividad no se define desde situaciones y la coherencia consigo mismo sino por una pauta llamada *compromiso*. Entendiendo que es en la comunidad donde generalmente se juega la autenticidad del sujeto⁸⁴.

Este último aspecto, aunque matinal, también guarda un componente crítico importante.

⁸¹ *Ibídem.*

⁸² Fornet Betancourt, Raúl. *Filosofar para nuestro tiempo en clave intercultural ..op, cit.* pág. 72.

⁸³ *Ibídem.*

⁸⁴ *Ibídem*, pp.22.

- Las patologías del eurocentrismo

De otro lado, la certeza cultural es la condición de posibilidad de la búsqueda de la verdad pero genera desequilibrios culturales, que no son ocasionados ni por las inseguridades ni por los problemas sociales. Son las certezas, porque nos *inclinan*.

La interculturalidad en su plano matinal de dialogo no es un dialogo de teorías o sistemas sino de *inclinaciones culturales*, no obstante los límites del relativismo a los que lleva tal proceso intercultural cultiva la capacidad mutua de corregir. El diálogo entonces busca contrapesos a inclinaciones que neutralizan otras posibilidades.

En su plano más crítico negativo la interculturalidad cuestiona las unilateralidades de ciertas prácticas - banalizadoras -culturales y la uniformidad de la misma además de las repeticiones culturales llamadas costumbres- monotización. Lo inclinado se convierte en lo normal. Ahora bien, toda cultura debido a esa reducción de normalidad tiene componentes dentro de sí patológicos. Ejemplo, la diversidad cultural está marcada actualmente por *procesos patológicos de integración*. Patologías de una cultura hegemónica. Señala:

*Con toda normalidad se asume la práctica patológica de la expansión de su normalidad a costa de la patología de las diferencias, porque ese es el precio para llegar a la hegemonía. No hay hegemonía cultural sin patología*⁸⁵.

- El eurocentrismo y la conciencia

⁸⁵ *Ibídem*, pp. 34.

La conciencia no se puede reducir al yo o al ego, dice Fernet Betancourt; esta es espontaneidad y posibilidad abierta, por lo que podría causar cierto *susto* en el ser humano. En esa profundidad construimos el yo, un anclaje que permite cierta seguridad. No obstante, es la conciencia la que me abre al infinito; es la instancia que nos permite ir más allá de todo límite y comunicarse con la totalidad. Así, las formas de tomar conciencia - como el yo-pueden frenar nuestro proceso de concientización, ya que la conciencia es más amplia que la subjetividad.

En ese sentido, la interculturalidad se da cuando actúa nuestra *conciencia* y rompe con el raquitismo de la subjetividad -occidental básicamente. Además, el crecimiento de la conciencia-proceso de interculturalización-deja en un plano secundario los límites del yo-y por tanto de las identidades sean personales o colectivas.

Es cierto, que la apuesta del sujeto por el yo, es lo que ha dominado, es lo que ha llevado a la búsqueda de la identidad. El sujeto quiere ser un líder; un yo idéntico que se construye junto con su *capacidad de digerir* al otro. Así, el yo al ser una fuerza de poder y violencia controla y domina el universo. La conciencia queda reducida a lo que el yo puede dominar, lo cual genera a su vez la problemática del inconsciente⁸⁶.

- El eurocentrismo como meta cultura

El respeto y la tolerancia, hilos conductores del multiculturalismo, se ven limitados en demasía por una *ideología semicolonialista occidental* que se establece como una especie de meta cultura, que deja de forma caritativa

⁸⁶ *Ibídem*, pp. 55.

ciertos espacios reducidos a las otras culturas. No debemos olvidar, que esta tendencia, la del multiculturalismo, tiende a la indiferencia y a la fragmentación de las culturas a modo de islas.

La interculturalidad matinalmente va todo lo contrario apuntando a la comunicación e interacción - nivel de relaciones y calidad interactiva.⁸⁷

- Diversas formas en que deforman las culturas

Europa habría propendido a todas estas formas:

El etnocentrismo: desprecio destructor hacia lo que se considera ajeno.

Tradicionalismo: suponer que la cultura es tradición estática.

Culturalismo, forma especial de tradicionalismo que reduce lo cultural a la genialidad y a una esfera superior de la actividad humana.

Elitismo, consecuencia de las dos anteriores: fija un núcleo de referencias clásicas en las culturas; intentando y logrando controlar el desarrollo cultural, para estatuirle excelencia.

El institucionalismo derivado del elitismo: las personas aprenden cultura de las instituciones creadas para dicho finalidad. Trampa de la cultura nacional y universal que asegura la sobrevivencia de una cultura excluyente.

Costumbrismo, tendencia de sentido un tanto inversa a la elitista que promueve la inercia entre culturas, es decir, el rol tranquilizador, alivante y normalizador de las culturas.

⁸⁷ Fonet Betancourt, Raúl. *Filosofar para nuestro tiempo en clave intercultural*. Aachen, Concordia, tomo 37, 2004, pág. 98.

Coherentismo, cuestión clave para el imperio de lo normal y habitual, que exige de sus miembros una identidad coherente. Y que por esto, confiesa claramente una pertenencia cultural.

El totalitarismo, aspecto sintetizado de las experiencias anteriores. Donde se ve la cultura como totalidad acabada y de respuestas definitivas.⁸⁸

En este punto, la crítica negativa es sumamente englobante y contundente con los distintos recorridos de Occidente.

- El eurocentrismo y la inculturación

Límites de la inculturación debido a *núcleos de inteligibilidad occidental*.

Señala:

*(.)...que reconociendo y respetando todavía la **normatividad formal metodológica del núcleo fuerte del logos** que ha ido condensando la filosofía en su historia occidental, se aplica a la adaptación creadora de ese logos a través de su inserción y de su arraigo en la cultura, en la historia y en el contexto propio(la negrita es mia).*⁸⁹

Esta inculturación es insuficiente para *la nueva constelación de saberes y culturas* que emergen en la actualidad. Este proceso entonces se entiende como un despliegue de una *estructura fundamental de la racionalidad*⁹⁰.

La interculturalidad plantea el desmontaje de dicho núcleo:

*La liberación del logos de toda estructura de racionalidad para que pueda manifestarse en su originaria potencialidad polifónica.*⁹¹

⁸⁸ *Ibídem*, pág. 139.

⁸⁹ Fornet Betancourt, Raúl. *Transformación intercultural...op., cit.*, pág. 61.

⁹⁰ *Ibídem*, pág. 62.

⁹¹ *Ibídem*, pág. 63.

Si queda cuestionada la inculturación a nivel epistémico, me parece que a nivel sociológico, la inculturación equivale al mestizaje, por lo que quedaría también cuestionada esta categoría.

- El sujeto y el eurocentrismo

Con lleva la sacralización del individuo como propietario.

Totalmente a la inversa el concepto de sujeto que subyace a la perspectiva intercultural comprende al mismo como *humanitas*. Invierte el paradigma moderno dominante del sujeto como centro de dominio y posesión del mundo porque intuye la muerte de esta formación - traumática y patológica del hombre, y la consiguiente desaparición de ese sustituto de dios, como condición para que el hombre cultive la *humanitas* con una *praxis decidida de justicia*⁹².

De otro lado, el tipo de sujeto que se quiere prefigurar – en el intercultural fuertemente negativo del eurocentrado-recoge la crítica en Europa durante los 60-70. Aunque el filósofo no se estancara en sus limitaciones, ya que no intenta superar y eliminar con ello, la figura del sujeto, sino replantear la potencialidad de la alteridad y formular desde aquel las estrategias contra la globalización neoliberal, que tenga como base la cotidianidad de los sujetos vivos y concretos y en atención existencial de transgresión y de sus condiciones de vida y poder.

Sartre había realizado una crítica al sujeto moderno; sin eliminarlo. En la crítica fenomenológica al dualismo cartesiano; Sartre toma como central, el concepto de intencionalidad, que comprende la conciencia como existencia

⁹² *Ibídem*, pág. 316.

presente en el mundo, con los otros y las cosas. La conciencia no es inmanencia ni interioridad, más bien, es un cuerpo compartiendo materialidad con otros cuerpos. No es conciencia de nada, sino presencia en y con el mundo. Una consecuencia de esta concepción, es que la conciencia no está ligada con ningún tipo de yo, el cual expresa una construcción abstracta y vacía, separada de la realidad que la funda; que es el estar con otros. La realidad primera no necesita propiamente de la conciencia reflexiva para ser existencia viviente y conviviente: la conciencia original y fundante es espontaneidad existencial de vida.

Cualquier otra forma de conciencia, solo se substancializa, al desvinculársela de su temporalidad y estar con el mundo. Pensar reflexivo que es llamado por Forneri, como conciencia complice. Ya que en el orden práctico político, la conciencia se convierte en el instrumento del sujeto que se define por su pasión de dominación y posesión. El yo al estar solo, se enferma y para recuperarse, en vez de convivir, se proyecta como empresario que retoma lo perdido, por conquista y sometimiento.

Según el cubano, la crítica de Sartre es más potente que otras que eliminan al sujeto, ya que al hacerlo; no dan cuenta que el yo cartesiano no puede agotar toda la subjetividad, no agota a todo el ser humano. Además, que lo condena a la sujeción. A pesar de las estructuras, los juegos del lenguaje, y los sistemas, el sujeto nunca suprime su actividad vital de gestarse como tal. Al echar por la borda, el pensamiento de la identidad y la totalidad, Sartre, reclama el sujeto vivo y bueno, el cual se encuentra actuando en lo cotidiano. Aquel que lucha en su vida diaria, pero que tiene como centro no

sobrevivir en el sentido de Darwin o Hobbes, sino de convivir con otros. Esta crítica negativa es asumida por la interculturalidad.

Es hora que el sujeto transforme la transformación de si en sujeto burgués y poseedor; para dejar de ser cascaras o hombres institucionalizados, para dejar la alienación hipnótica, dirá la propuesta intercultural de Fernet Betancourt.⁹³

Llegados a este punto y habiendo identificado algunos núdulos centrales de los efectos de la occidentalización sobre el ser humano y lo que corresponde en algunos casos al proyecto intercultural además de patentizar la crítica, cabe señalar las aproximaciones que tiene el autor para comprender la naturaleza de la conciencia con la filosofía oriental y su modo de derruir los anclajes culturales. En el sentido, que dicho comprensión desmonta la validez de la subjetividad y los arraigamientos occidentales que impiden una convivencia con sus otros.

El filósofo cubano, llega a decir, que las carencias o silencios pueden interpretarse interculturalmente y que lo más difícil de la interculturalidad es la propia subjetividad. Veamos algo central en la actitud oriental. En ese ethos, la identidad, el yo –aham- se identifica con el principio del placer y cuya función no es conocer la realidad metafísica sino la física y empírica ordenada en el tiempo y el espacio. Así el ego-ahamkara; hacer el sonido "yo"- debe ser corroído porque se funda en una ilusión libidinosa⁹⁴. En un sentido más radical, la posición central de Buda, al intentar anular el sentido del "yo", lleva a la figura que expresa que donde no hay ego, no hay "otro", a quien temer,

⁹³ *Ibídem*, pág. 349-371.

⁹⁴ Campbell, Joseph. *La mascararas de dios. Mitología Oriental*. Madrid, Alianza Editorial, 2002, pag.30.

desear, enseñar. En esta misma línea, la filosofía intercultural desegotiza a los sujetos, descentra las identidades y al hacerlo también queda descentrado el otro en su aspecto más propio. Pero no solo eso, en la cultura oriental el "yo quiero", aspecto del yo empujado por sus necesidades se debe someter a un "tú debes", aplicado socialmente, y que forma parte del ámbito cósmico inmutable.⁹⁵ Es como si todo apuntara a que fuera vacío, y que no tiene yos, y donde las formas fenoménicas fungen de espejismo, por lo que lo único relevante, es su disolución.⁹⁶ .No obstante, con el sacrificio del ego ,no hay captar el saber de la identidad con el vacío, sino con ese "ser" que constituye el orden cósmico como divino. También en esta línea apunta Fornet Betancourt, sino pensemos en la apuesta para el pensar intercultural por la adquisición de un tipo de conciencia que supere al yo, que sea campo abierto inédito que apunte a una totalidad inconclusa o en la destecnologización del cuerpo y el mundo. Pensemos también en el carácter organicista en la apuesta del autor, al plantear cierta conectividad de todo con todo, por ejemplo, cuando rescata como relevante el planteamiento zubiriano, de las necesidades, en el sentido que estas corresponden no tanto a la interioridad y particularidad del que las vivencia sino de la necesitada relacionalidad constitutiva de lo real. Esto último, en el sentido de la figura interconectiva oriental entre el yo y el tú.

2.3 Filosofía

- Concepto de subjetividad eurocéntrico

⁹⁵ *Ibidem*, pp. 36-37.

⁹⁶ *Ibidem*, pp. 378.

El sujeto cartesiano: fundamento metafísico de la modernidad. Se construye este sujeto como *instancia ultima de dominio*, que se recrea como representador, poseedor y fundamentador de la realidad en cuanto tal⁹⁷.

Contra un sujeto auto justificado y centrado en su ego cuyo marco es el paradigma de la posesión se propone al sujeto viviente centrado en la justicia.⁹⁸

- Lo eurocéntrico entiende la relación de los paradigmas en clave de progreso

Los cuatro paradigmas filosóficos de Europa son: el ontológico, el de la subjetividad, el historicista y el del lenguaje, dirá el filósofo cubano. Pero no en su sucederse o en su conexión en clave de progreso. Estos coexisten y conviven permitiendo el pluralismo epistemológico. Lo eurocéntrico sería optar por superar el paradigma pasado en aparente clave multicultural. El asunto intercultural sería crear los mecanismos para la convivencia de los mismos⁹⁹.

- El eurocentrismo, el disciplinamiento del saber filosófico y la definición de la filosofía

⁹⁷ La antropología ha tenido como tradición la crítica al dualismo cartesiano, que instaura un sujeto fundamentador y conquistador. Así, el dualismo no es tanto una solución como si la formulación de un problema. Lo importante es notar que según Varela y Maturana la representación de un mundo de antemano a una mente previamente dada, no es sino un error, ya que estamos inmersos en una corriente de vida. Así, la cognición es la representación de un mundo y una mente a partir de una historia de la variedad de acciones que realiza un ser en el mundo. Cfr.: Escobar, Arturo. *En el trasfondo de nuestra cultura: la tradición racionalista y el problema del dualismo ontológico*. Bogotá, Tabla Rasa, N° 18: 15-42, enero –julio 2013.

⁹⁸ Fornet Betancourt, Raúl (Ed.). *Resistencia y solidaridad...op.,cit*, pag.57.

⁹⁹ *Ibíd*em, pág. 23.

La matriz del saber en qué nos movemos básicamente es occidental, y en la cual, se ubica un vector directriz que orienta y coloca a la filosofía dentro de un orden que occidente considera necesario saber.¹⁰⁰.

La filosofía es víctima del proceso de disciplinamiento del saber. No se hace ni se piensa filosofía *espontáneamente*; la llevamos a cabo dentro de una disciplina que ocupa su lugar y peso específico en el proceso cultural por el cual este intenta , primero, *marcar pautas* o derroteros, segundo, asentar *la memoria*; de lo que corresponde saber para sostener nuestras referencias de identidad. Y es justamente en el trasfondo de ese proceso de ubicación cultural en que la filosofía puede obtener una definición, es que le permite ocupar un lugar específico en *la constelación de saber* impuesto y llevar a cabo su tarea cultural educativa.

A partir de lo dicho anteriormente podemos ver que el proceso por el cual se da *la gran definición de filosofía* la da occidente, el cual además centraliza y monopoliza la administración y las interpretaciones de dicha definición. Esto representa hoy uno de los grandes obstáculos que impiden la comunicación. No es tanto el saber filosófico propiamente sino la definición que se ha desplegado y como hemos logrado aprender eso que llamamos filosofía. Con el asunto de la definición - una exigencia eurocéntrica-desviamos la atención sobre el asunto filosófico, limitando nuestra experiencia cognoscitiva.¹⁰¹

La definición de la filosofía al interior de un sistema la aleja del mundo de la vida cotidiana. Al estar alrededor de un sistema propio, adquiere categorías

¹⁰⁰Coordinadora General de Educación Intercultural bilingüe-SEP. *Reflexiones de Raúl Fonet Betancourt ...op.cit*, pág. 22.

¹⁰¹ *Ibíd*em, pág. 24.

también propias, por lo que tiende a la auto referencialidad. Sus referencias no conectan con el mundo de la gente sino con la de un conocimiento profesionalmente estatuido y sancionado.

La mayor parte de la historia de la filosofía deviene de *un monologo con sus propios modos de definirse*, es decir, continua en círculo en la interpretación y exegesis de obras de grandes filósofos, que transmiten un horizonte particular del saber, con su forma particular también de organización sistemática. Este suceso impide la comunicación con otras culturas filosóficas, ya que se reproduce *el canon occidental* y ni siquiera las experiencias humanas que la han promovido y motivado.¹⁰²

Ante esta perspectiva eurocéntrica que define la posición cultural de la filosofía y la monopolización geo cultural de sus definiciones y ámbitos, la interculturalidad responde no solo con la exigencia del dialogo de las definiciones de la filosofía (cartesiana con la hegeliana, con la de Villoro o Zea, etct).

Ponerlas en dialogo pero principalmente a propósito de nuestra hipótesis principal *desmontar su validez*, para poder generar una perspectiva por la cual se aprende a ver la filosofía *desde fuera de la definición*. Y es que lo clave no es conocer variadas definiciones de filosofía sino registrar los *procesos prácticos* en los que tiene lugar aquello que denominamos *saber para conocer*: cuando, donde, con quien y por qué aprendemos lo que sabemos.¹⁰³

Justamente el poder de lo eurocéntrico promueve la perdida de arraigamiento de la filosofía de los procesos en los que la gente aprende *las*

¹⁰² *Ibidem*, pág. 25.

¹⁰³ *Ibidem*, pág. 29.

pautas de orientación y los saberes prácticos que necesita saber día a día para conducirse por el mundo, resolver sus problemas y determinar el sentido de su vida¹⁰⁴.

Por eso vemos- nuevamente- que la interculturalidad hace énfasis en el plano práctico y desde su operación de desmontaje de validez de definiciones culturales.

No obstante, simultáneamente, vemos que la pérdida de la importancia de la filosofía en el mundo actual, además de la evolución de sus componentes internos, responde a que estamos dentro de una *dinámica mayor*, cuya perspectiva social, científica y tecnológica, enfatiza y declara la inutilidad de la filosofía. En un mundo globalizado la filosofía pierde sentido y relevancia¹⁰⁵. El interés ideológico del sistema por aminorar a la filosofía se debe al tipo antropológico y el horizonte cosmológico descrito anteriormente.

Cabe señalar que si tomamos en cuenta lo dicho por el autor respecto a la institucionalización del conocimiento, sus preferencias de transmisión de saber monoculturales, y principalmente la relación de la academia con el poder, sumado a la perspectiva decolonial que se descentra del ámbito académico para volcarse al práctico, señalando además el juego de intereses de todo lugar de enunciación; cabría preguntar si el proyecto intercultural no guarda algún a su vez algún componente eurocéntrico.

Es decir, un cuestionamiento radical a la propuesta intercultural podría venir de los estudios decoloniales. Ya que, colocan el " lugar de enunciación" como punto de partida inevitable, desde donde siempre se trasmite la

¹⁰⁴ *Ibidem*, pág. 32.

¹⁰⁵ Fonet Betancourt, Raúl. *La interculturalidad a prueba...op, cit pag. 68.*

situación y límites de un producto del saber en específico; además de situarlo dentro de determinados intereses, hegemonías y sedimentaciones conceptuales. Fonet Betancourt produce desde dos centros hegemónicos del saber: Alemania y Argentina. De otro lado, desarrolla recursos categoriales que corresponden a autores de Europa, como Sartre, Unamuno (un no muy poco número de filósofos alemanes contemporáneos), entre otros. Cita experiencias religiosas, como la de Jesucristo, para ejemplarizar componentes de lo intercultural. Todo esto podría caer en la unilateralidad, condicionamientos implícitos y en la promoción de conflictos culturales y no expresaría un modelo sociocultural aglutinante y liberador. En este sentido, le transmití al profesor Fonet Betancourt en la entrevista realizada por ITACAB, una crítica similar, ante lo cual dijo:

*(..)...Una posible definición.(..)...es que la filosofía intercultural no es una filosofía, es un dialogo de filosofías. No hay una filosofía intercultural hay dialogo de filosofías (ahí está lo propositivo) contextuales.(..)Yo hago una filosofía contextual, en la que yo me apoyo, porque es mi formación europea. Yo no soy indígena, yo no soy negro...entonces, yo hago desde mi formación europea una propuesta intercultural. Entonces, me baso en pensadores, que yo creo que **han roto el horizonte eurocéntrico**. Y uno de ellos es Sartre, como crítico del colonialismo, eso no se le puede negar, es uno de los filósofos más clarividentes.(..)...un texto como " Orfeo Negro", es un texto fundador del pensamiento intercultural....(..)..también una crítica radical del cartesianismo(la negrita es mia)¹⁰⁶.*

- El eurocentrismo y el pensar catedralicio

¹⁰⁶ ITACAB, op. cit....

Occidente se caracteriza por su pensar sedente, catedralicio; es decir, un pensar que se asienta en un tipo de tradición ubicada en una *sede cultural*. Contrariamente, la interculturalidad intenta superar este modo de pensar, optando por uno que hace a *la razón en el camino* y comprendiéndola además como un proceso de universalización¹⁰⁷. La interculturalidad *exige éxodo* y no *sede* ; exige abandonar las instancias elaboradas, por muy cómodas que sean¹⁰⁸.

- Los paradigmas filosóficos del eurocentrismo

Por otro lado, podemos encontrar el núcleo filosófico del occidentalismo en los paradigmas que ha constituido en su historia globalizada. Estos coexisten dentro tendencias predominantes. Tenemos al paradigma ontológico de la época clásica y la búsqueda de las esencias de las cosas, la encarnación del logos en el cristianismo, la subjetividad autoconsciente que abre puertas a la modernidad y la emergencia del paradigma del lenguaje y con ello el paso de la preocupación por el conocimiento al de la argumentación.¹⁰⁹ La interculturalidad consiste en su desmontaje y localización geocultural.

- El eurocentrismo y la normalización de la filosofía

La *normalización* de la filosofía es una evidencia de nuestra filosofía latinoamericana. Se centra en: la academización, en la institucionalización por medio del canon temático, además y tan importante aún, este canon solo refleja las tendencias dominantes de Europa. Concepción eurocéntrica cuyo

¹⁰⁷ Coordinadora General de Educación Intercultural bilingüe-SEP. *Reflexiones de Raúl Fonet Betancourt ...op.cit* pág. 58.

¹⁰⁸ Fonet Betancourt, Raúl. *La interculturalidad a prueba*. Aachen, Concordia, tomo 43, 2006, pág. 119.

¹⁰⁹ Fonet Betancourt, Raúl. *Filosofar para nuestro tiempo en clave intercultural.....op.,cit.,* pág. 30.

uno de sus momentos cruciales fue la aparición de la *escritura y el rol del filósofo como intérprete* de la misma¹¹⁰.

Filosofía occidental: estilo monológico, de fundamentación autorreferencial¹¹¹. Señala:

*(...)....interés del filósofo por fundamentar su propio pensamiento.(...)..fundamentación autoreferencial orientado a legitimar, justificar y defender el propio pensamiento*¹¹².

De otro lado, el *logos monocultural* que ha tratado de normalizar la historia de la filosofía ha provocado y visibilizado el asunto de su crisis; que queda evidenciada en su determinación monocultural, ya que en la actualidad la emergencia de las otras culturas, han tenido como razón de dicha emergencia, el poder confrontar a occidente.¹¹³

La interculturalidad debe apuntar a ser anti hegeliana. La filosofía no llega tarde puede ser *matinal (en este caso más cerca al sentido crítico*

¹¹⁰ Fornet Betancourt, Raúl. *Transformación intercultural...op., cit.*, pág. 11.

¹¹¹ El ámbito de justificación autorreferencial (además de tipo lógico formal, en sus tendencias predominantes), no deja ver " la función sociocultural que tiene toda filosofía", y en este caso, la latinoamericana. Interpretación de la filosofía, que ya subyace a su tradición en cierta medida contraviniendo las tendencias europeas. Así en 1975, el filósofo uruguayo Mario Sambarino, define la filosofía como " actividad estructurada del pensar tendiente a los logros objetivables y transmisibles" y que esta ha ejercido una función social múltiple, pero cuyas variaciones se dan alrededor de "muy pocas posibilidades" conectadas comprensiblemente a respectos sobre su origen y sentido. Esto último es esencial para comprender por qué los horizontes de comprensión apuntan a una filosofía regional, la griega, y su especificidad y universalidad en la reflexión, siendo que esto es una especie de velo, de su función sociocultural previa, es decir, adaptada a su contexto. Agrega el filósofo uruguayo que la función esencial del filosofar es interpretar y estimar lo aparente por su conexión con un fundamento- ya sea que también sea ausente e incognoscible- al que referimos el contexto entrelazado del " **mundo histórico cultural**", **en sus derroteros claves para conocer y valorar**. El carácter de la pregunta por este fundamento conlleva inseparablemente " un alcance radical". Cf.: Sambarino, Mario. *La función sociocultural de la filosofía*. Buenos Aires, Revista de Filosofía y Ciencias Sociales N° 2, Julio- Diciembre de 1975.

¹¹² *Ibidem*, pág. 53.

¹¹³ *Ibidem*, pág. 57.

*negativo)*¹¹⁴. Y es que, las filosofías contextuales no tienen el carácter de *necesidad lógica*¹¹⁵ de Hegel, sino que es el resultado del *contenido, de algo que tienen que decir, de aquello donde están y de lo cual deben encargarse las personas.*¹¹⁶

El eurocentrismo permite que no se coloquen en las historias de la filosofía a las filosofías autóctonas. No obstante, la tradición filosófica originada en Grecia es una tradición regional y por tanto, contingente.¹¹⁷

Respecto a la interdisciplinariedad en la filosofía, sigue inamovible la normalidad que reproduce una formación *mono disciplinar* que dificulta el acceso a otras áreas del saber y del ser.¹¹⁸ Son justamente los efectos del eurocentrismo que permiten dificultades y obstáculos para comprender los *métodos de constitución y sistematización de conocimientos en otras disciplinas.*¹¹⁹. Señala:

*(..)..nuestra cultura científica esta hoy día aun fuertemente impregnada por la monodisciplinariedad y por el consiguiente celo por la defensa de los límites de cada disciplina.*¹²⁰

Otros rasgo de occidente en filosofía es su carácter de sistema, el cual pretende ser el único y más adecuado:

En lo que hace al carácter sistemático del saber filosófico hemos de decir que lo rechazamos solo allí donde se cree que el sistema es el remedio definitivo para curar

¹¹⁴ *Ibidem*, pág. 58.

¹¹⁵ *Ibidem*, pág. 81.

¹¹⁶ *Ibidem*, pág. 15.

¹¹⁷ *Ibidem*, pág. 82.

¹¹⁸ *Ibidem*, pág. 115.

¹¹⁹ *Ibidem*.

¹²⁰ *Ibidem*, pág. 116.

*al saber filosófico de la enfermedad de la contingencia. Los sistemas no suprimen ni superan la finitud del saber filosófico*¹²¹.

También habría que señalar que el eurocentrismo oculta eficazmente la evidencia de la pluralidad de filosofías. Por medio de la institucionalización académica, el quehacer filosófico es reducido a una disciplina sujeta a intereses sociales y culturales.¹²²

Otra dirección de sus efectos se puede notar en lo nuclear del texto escrito para la vida en detrimento de la reflexión contextual, y en el atrapamiento en una tradición. Se señala:

*La filosofía va quedando prisionera de una tradición prepotente que se pretende centro exclusivo de todo desarrollo posible y que suplanta la confrontación práctico reflexiva con los contextos de vida por el estudio de textos.*¹²³

La filosofía contextual supera a la eurocéntrica, la institucionalizada; abriéndola a múltiples perspectivas, lugares y formas expresivas:

*La comprensión de la filosofía como un quehacer contextual supera su reducción a una disciplina, liberándola de los intereses implícitos en la formación académica institucionalizada dominante, pero también para liberarla de la tradición que la aprisiona, haciendo así posible el encuentro con ella de muchos lugares distintos y de una multiplicidad irreductible de formas de expresión*¹²⁴.

Habría que añadir que esta normalización fija lugares del saber. Pedagogía cuyo aspecto negativo, radica en *acreditar* solamente *lugares del saber* que se encuentran al interior del sistema, como la preparatoria, la

¹²¹ *Ibidem*, pág. 166.

¹²² *Ibidem*, pág. 254.

¹²³ *Ibidem*.

¹²⁴ *Ibidem*.

universidad, la escuela, etc¹²⁵. Por ejemplo, La universidad actual es una especie de *gran cementerio* de la diversidad cultural, ya que la orientación y su sistema de investigación reproducen un *paradigma civilizatorio reductor y homogeneizante*, que desactiva y neutraliza las alternativas cognitivas y técnicas de las diversas culturas humanas¹²⁶.

- La normalización eurocéntrica de la educación filosófica (II)

Proceso de enseñanza filosófico guiado por la normalización de occidente:

a.- Reducir la filosofía a la historia de su pasado, haciendo de ella una suerte de *panteón*. Por tanto, centrarla en la historia de la *génesis y desarrollo de ideas y sistemas plasmados en textos* que suelen ubicarse en lugares propios como la biblioteca.

b.- Con esto reducir la filosofía a una investigación de textos y, a un ejercicio académico que opera dentro del *aula*.

c.- La iniciación y poner en movimiento al pensar queda desvirtuado por un ejercicio *repetitivo y memorizante* de ideas, de pensamientos, que ya no *piensan* porque están prefijados y atrapados de manera conceptual.

d.- Desarticulación de las fuentes filosóficas, es decir, desmembramiento de los textos al desconectarse la textualidad de la contextualidad. Y por tanto, desvincular el pensamiento filosófico de la vida.

¹²⁵ Coordinadora General de Educación Intercultural bilingüe-SEP. *Reflexiones de Raúl Fonet Betancourt ...op.cit*, pág. 22, pág. 37.

¹²⁶ Fonet Betancourt, Raúl. *La interculturalidad a prueba...op.,cit., pag.88*.

Los 4 puntos señalarían la relación deficitaria de la historia de la filosofía con sus procesos de enseñanza, marcada por occidente.¹²⁷

En contraposición la interculturalidad entiende el papel de la filosofía, no en tanto la sustancia de un museo o panteón, sino como taller, donde se la trabaja, se la revisa, se la pone al día y se la repara. Por eso se debe propugnar un cambio de costumbres o de familiarización con la historia de la filosofía¹²⁸.

Para esto a la interculturalidad le compete *corregir* las lecturas de la filosofía como momentos *clausurados en su significado*, sea porque son manifestación de una determinada fase del desarrollo racional de la idea (Hegel) o como apuntaba Heidegger, que expresan la necesidad de una constelación de orden metafísico¹²⁹.

La fuerza de la occidentalización alcanza la enseñanza académica que está controlada y regulada *por mallas de estudio* que expresan la cultura científica de la organización hegemónica de la sociedad y además labora por el mantenimiento de *los supuestos epistémicos* claves para la perpetuación del conocimiento, es decir, del *ideal* que lo orienta.¹³⁰

De otro lado, las universidades e instituciones pedagógicas, son generalmente parte de lo que se denomina la *administración pública* de los

¹²⁷ Fornet Betancourt, Raúl. *Filosofar para nuestro tiempo en clave intercultural*.....op.,cit., pág. 49.

¹²⁸ *Ibidem*, pág. 52.

¹²⁹ *Ibidem*, pág. 53.

¹³⁰ *Ibidem*, pág. 60.

estados o sectores dominantes del poder, que de una u otra forma reflejan intereses sociales, económicos, culturales de la sociedad imperante¹³¹.

Súmele el factor que indica que los docentes reconocidos en el orden académico vigente, que ejercen además un cargo público, son agentes que participan del *contrato social* que se usa para validar y legalizar practicas hegemónicas en los más variados sectores de la actividad humana.¹³²

La relación entre enseñanza, universidad y sociedad ha sido vista equívocamente como un problema de crisis de determinados sistemas sociales y no se ve que se centra en *el errático contrato social vigente*, y basado en este, el contrato cultural.¹³³

Nuevamente lo que emerge del proyecto intercultural es resultado del cuestionamiento enfático del eurocentrismo en el plano educativo, en este caso, debe identificar *los vacíos, ausencias y silenciamientos* en el sistema educativo hegemónico, pero no como carencias que deban ser resultas con un proceso de reforma, sino *visualizarlos como otras perspectivas de lo social y de lo epistémico*. Además, si se visualizan esas carencias, se presupone que se hace desde universos alternativos del saber y de la convivencia, que no pueden ser simplemente sumados al orden occidental, ya que su *cantera alternativa*, le otorga *el derecho a descolonizar* las coordenadas y pautas de la educación y la socialidad, y por ende, a construir

¹³¹ *Ibídem.*

¹³² *Ibídem*, pág. 61.

¹³³ *Ibídem*, pág. 63.

un nuevo contrato cultural basado en el diálogo, la interacción y el intercambio¹³⁴.

- El eurocentrismo y la universalidad

Europa: Universalizar es expandir lo propio.

Europa: la universalidad se relaciona con la figura de la unidad, que se presta a manipulación como lo hace ver nuestra historia.¹³⁵

*Dinámica expansiva de una universalidad abstracta que se arroja el derecho de incorporar o integrar, en el mejor de los casos, las particularidades de otras culturas y en el peor de los casos las niega*¹³⁶.

La consecuencia de dicha dinámica es la:

*Des-estructuración y des-orientación de las particularidades.*¹³⁷

La interculturalidad no es una unidad de voces ordenadas a priori por una unidad metafísica, sino voces históricas, contingentes y que se van articulando.¹³⁸ En este sentido, Occidente entiende la identidad un sentido metafísico, en una condición abstracta y estática.

La universalidad occidental no es sino etnocentrismo europeo. *Desenmascarar* esa figura de la universalidad como un tipo de universalidad autoproclamada, es la tarea de la interculturalidad en su orientación más crítica.¹³⁹

¹³⁴ *Ibidem*, pág. 64.

¹³⁵ *Ibidem*, pág. 31.

¹³⁶ *Ibidem*, pág. 62.

¹³⁷ *Ibidem*.

¹³⁸ *Ibidem*, pág. 35.

¹³⁹ *Ibidem*, pág. 166.

Además, matinalmente en la interculturalidad: la universalidad es el resultado de mancomunar formas de pensar y de ser liberadoras desde la memoria de los otros y las víctimas. Es por ello, que la transformación de la filosofía por la interculturalidad no apunta a la queja resentida del reconocimiento según el canon establecido o lucha por el, ni a *la integración* de lo excluido, sino que pretende impulsar un *programa de universalización desde el sur*, en cuyo proceso la universalización este liberada de todo sabor imperial- para esto además se requiere la práctica de un nuevo saber.¹⁴⁰

La interculturalidad matinalmente, entiende la identidad sino como un proceso histórico de enriquecimiento continuo de transculturación y universalización.¹⁴¹ Donde se tiene que rehacer la idea de universalidad, en el sentido de un programa regulativo centrado en *la solidaridad entre todos los universos*.¹⁴² La filosofía intercultural rechaza el tipo de universalidad que occidente ha decretado y que responde en el fondo a un movimiento de extrapolación y de expansión de una cultura regional.

*Por eso la filosofía intercultural prefiere orientarse en la idea regulativa de una universalidad conseguida por la convocación de universalidades históricas y acaso se configure participativamente como pluriversidad creciente desde la solidaridad*¹⁴³.

- El eurocentrismo en la crítica de la razón moderna

Los desafíos actuales de la economía, la pobreza, la ecología, la aparición de nuevos sujetos, etc, exige una transformación de la filosofía - por la interculturalidad-más radical que las propuestas por *el marxismo, la teoría*

¹⁴⁰ *Ibidem*, pág. 16.

¹⁴¹ *Ibidem*, pág. 37.

¹⁴² *Ibidem*, pág. 32.

¹⁴³ *Ibidem*, pág. 70.

comunicativa y la filosofía de la liberación; ya que todas ellas caen en *lo mono cultural*, es decir, son planteamientos de transformaciones monoculturales de la filosofía.¹⁴⁴

- El eurocentrismo de la teoría crítica

En el caso de la primera escuela de Frankfurt, *la teoría crítica*, a pesar de todo, no supera todavía el horizonte europeo-como racionalidad, por ejemplo- en tanto hilo articulador de la historia. Lo mismo, la filosofía de la liberación latinoamericana, a decir de Raul Fornet Betancourt¹⁴⁵. Nos dice cuando refiere a la primera escuela de Frankfurt:

*Seguir proponiendo una visión eurocéntrica de la filosofía que privilegia consiguientemente un tipo de racionalidad mono cultural.(..). A pesar de su carácter crítico y revolucionario, se ven todavía desde su centramiento europeo y no se acierta a plantear la posibilidad de potenciarlas desde el intercambio solidario con las tradiciones críticas y liberadoras de otras culturas.*¹⁴⁶

La segunda escuela de Frankfurt a diferencia de la anterior intenta dar cuenta de la diversidad y lo multicultural. No obstante, *su apertura al otro es deficiente*, ya que se apela a *integrarlo* en un proceso histórico de carácter predominantemente europeo¹⁴⁷.

Por otro lado, la filosofía de la liberación no *ve la pluralidad de fuentes hermenéuticas* que dispone América Latina. Es en gran parte un discurso mono cultural. Se hace sobre todo desde la cara criolla del continente, privilegiando un tipo de racionalidad universalista de proveniencia europea.

¹⁴⁴ *Ibidem*, pág. 28-29.

¹⁴⁵ *Ibidem*, pág. 275.

¹⁴⁶ *Ibidem*, pág. 276.

¹⁴⁷ *Ibidem*.

Por lo que no se ha abierto a un dialogo inter filosófico con las tradiciones de pensamiento indígenas y afroamericanas¹⁴⁸.

Habiendo llegado a este punto, luego de patentizar el lado crítico de la filosofía intercultural, querría referirme al último momento abordado, respecto a la teoría crítica.

Ya que al haber identificado un sujeto de dominación y liberación no solo en el plano económico y de la ciudadanía, jugado y agotado en el espacio del poder público y el estado- me refiero, al proletariado y al burgués- sino en el orden civilizatorio- el sujeto eurocéntrico; uno que trasvasa la realidad político económico y social para instalarse también, en lo epistémico, ético, cotidiano, educativo, temporal, antropológico, etc; y al hacerlo de un modo racional, en el sentido de argumentativo y basado siempre y en dialogo con lo dicho por otras críticas o perspectivas; permiten identificar esta crítica racional como un insumo para llevar a cabo lo dicho por la escuela de Frankfurt: si no perdemos el impulso racional, la teoría constituida debe conformar reflexivamente y lanzarnos a una praxis potencial e inminentemente concreta y transformadora. El descubrir cuáles son los obstáculos que ha generado el capitalismo, para que la razón no quede deformada, y pueda llegar a sus metas de realización comunitarias y a la autorrealización de los individuos de modo paralelo (núcleo ético emancipatorio), y para eliminar las patologías sociales y amenguar el sufrimiento¹⁴⁹; va en la misma línea de la crítica de Fernet Betancourt.

¹⁴⁸ *Ibidem*, pág. 278.

¹⁴⁹ Honnet, Axel. *Pathologies of reason*. New York, Columbia University Press, 2009.

Y si además atendemos al poder del sujeto eurocéntrico, de cómo ha instaciado e implantado sus finalidades y significaciones en distintos ámbitos de nuestra vitalidad-de cómo operan y cuáles son los propósitos de estos tantos efectos, de su capacidad de encubrimiento y principalmente de los caminos que trasunta que viéndolo desde una perspectiva adveniente, se ve problemática para la viabilidad de la humanidad, y por tanto, al haber identificado un sujeto de dominación amplísimo, esta teoría se presenta con mucha mayor potencialidad e inevitabilidad praxica y transformativa social. El aporte central del autor y por descubrir en mayor profundidad se encuentra en este ámbito. Es difícil encontrar una teoría en filosofía política a mi parecer que tenga tal potencialidad praxica, porque no hay teoría que haya articulado la amplitud y el tejimiento vital del sujeto eurocéntrico; por lo menos en sus estructuras esenciales. Ciertamente, el matiz central que lo aleja de este "interés emancipatorio"(contra toda censura y mecanismos de oclusión que promueven el silencio en el ámbito público y que también confronta el proyecto intercultural) Habermasiano y con el espíritu crítico de la escuela de Frankfurt, es que ese impulso racional, en caso de la filosofía intercultural debe ser reemplazado por un impulso inter-racional en dialogo (se rebasa entonces el proyecto de la modernidad por uno transmoderno o intercultural). Por lo demás, el trasfondo transformativo se asemeja. Pero este impulso inter-racional da cuenta que el punto de partida de la crítica, parte a su vez de la diversidad cultural, y también sirve este punto para la empresa del autor, como una punta de lanza destructiva, para descubrir y cuestionar el eurocentrismo. Con principios de solidaridad, justicia, distribución, reciprocidad, cosmológicos, éticos, etc., de distintas fuentes culturales,

ampliamos nuestra perspectiva de quien es, de donde viene y como se constituye el sujeto dominador. Desde ya, entonces, el filósofo cubano presenta momentos de contacto pero supera la crítica frankfurtiana, al colocar la alteridad y la apertura a los multiversos culturales, como parte central de su crítica negativa y no tanto enfatizando en estos principios de organización alteros aquellos que serían la base de una nueva sociedad intercultural. La tarea de desdefinición y decodificación del dominador que se requiere de la interculturalidad es lo nuclear en el programa de la filosofía intercultural y allí su relevancia política a visibilizar.

2.4 Ético y moral

- El eurocentrismo oculta la conexión entre el sujeto social, el poder y la verdad

El establecer el ámbito de *lo mejor y lo peor*- el juicio valorativo- es problemático para lo intercultural. Habría que rebasar la mera interpretación occidentalista que recurre a aquel dualismo para desautorizar y descalificar. Recolocar entonces la pregunta sobre el bien y el mal- el operar de un marco hegemónico es lo que configura estos dos polos- por medio de otras preguntas aún más desconstruccionistas:

*Tiene límites la tolerancia o no?. ¿Podemos reconocer el mal o no?. Podemos reconocer un error o no?, ¿tenemos el derecho a corregirlo el error o no?. ¿Tenemos derecho a permitir una injusticia?. ¿Podemos ser indiferentes?. ¿Dónde están los límites de la indiferencia?. ¿Puede realizarse una práctica social de justicia con una argumentación verídica?. ¿Podemos ignorar la relación entre justicia y verdad?.*¹⁵⁰

¹⁵⁰ Fonet-Betancourt, Raúl. *Intersubjetividad en procesos .op.,cit.,.pp.* 24-25.

Como volvemos a ver, lo intercultural deconstruye el dualismo entre el bien y el mal, declarado como de cuño occidental; para hurgar en lo moral, por medio de otras preguntas, o como dijimos anteriormente, realizando esas otras preguntas por medio de un cambio de las condiciones de nuestro preguntar. Ya que el filósofo cubano señala hacia la relación entre verdad y poder.

Es decir, todo sujeto social emerge en un campo conflictivo de poder, de repartición de las cosas del mundo, del dominio de sus distintos ámbitos, del manejo y control del discurso. Habría que saber sobre qué lado optaríamos en esta disputa, aunque esto sea problemático. Señala:

¿Cómo decir lo verdadero?. ¿Cómo practicar un habla verídica que se ajuste al proceso de subjetividad en verdad?. Son estas preguntas que no podemos pasar por alto, pues el derecho a ser veraces, es el primer derecho del otro, frente a nosotros. Tienen derecho a que les digamos la verdad.¹⁵¹

Así las cosas, la interculturalidad se convierte nuevamente más que todo en un horizonte de interrogación que busca un sujeto, una nueva convivencia. Ya que cuando el autor relaciona la interculturalidad con el sujeto social, empieza por una pregunta:

*¿Qué significa un sujeto social interculturalizado para un proyecto político?. ¿Cómo interculturalizar los procesos sociales y las instituciones en el espacio social, para que **emerja** un sujeto social interculturalizado (la negrita es mía)?¹⁵²*

De otro lado, Fornet Betancourt desarrolla su posición respecto a la verdad, para disponernos a un dialogo intercultural. Disposición contravenida

¹⁵¹ *Ibídem*, pp. 25.

¹⁵² *Ibídem*, pp. 26.

por el eurocentrismo. La verdad define nuestra situación y lugar en el universo y con nosotros mismos propiamente. Si es que la verdad es definitiva, lo que expresemos de ella se convierte en la medida que usamos para medir a otras culturas. Así, la verdad ofrece un criterio para *poder medir*. No obstante, este problema también queda delimitado por lo que comprendemos lo que significa la relación entre la certeza y la verdad. En general, podemos decir, que solo cuando contamos con determinadas certezas es que podemos generar una serie de sujetos opinantes. Obviamente, la subjetividad opinante tiene una pretensión de lo verdadero, que viene a ser el momento verídico de la certeza. Pero esto quiere decir que la opinión para que contribuya a un proceso de subjetivación social tiene que dar razones de sus certezas.

La interculturalidad vendría a ser ese ejercicio de dar razones; de una evaluación de cuales fueron aceptadas y admitidas y cuáles no. Repensar los consensos- con los otros- que operan en nuestras vidas; imaginar sus ampliaciones. La interculturalidad como vemos, es deconstruir para rearticular desde la perspectiva de la justicia. Dice el filósofo cubano alemán:

*El proceso de la verdad, de la subjetividad opinante, se va convirtiendo en filosofía en un proceso de veracidad. Es la creación de un modo de existencia veraz. La cuestión de la verdad no se puede tratar como una cuestión objetiva o subjetiva, sino que debe ser un ejercicio de trabajo interior en el que la propia existencia va verificando la veracidad de su certeza. El lugar de la verdad no es un yo ni una teoría. La verdad está siempre mas allá, es un camino de inversión por el que uno va tratando de ser justo. Es buscar la verdad con el otro.*¹⁵³

Adicionalmente, los procesos de búsqueda de la verdad producen también procesualmente un descentramiento de los hábitos heredados. Y acá

¹⁵³ *Ibídem*, pp. 29.

lo clave de la interculturalidad contra el eurocentrismo. La construcción de la biografía que se realiza en dialogo con otros es lo que constituye la verdad o grado de autenticidad. La verdad es *ritmo biográfico* cuya calidad define la autenticidad de la solidaridad y la justicia. Así, la calidad de la existencia humana delimita la calidad de la búsqueda de la verdad.

De otro lado, una posición típicamente eurocéntrica en filosofía es que no hay verdad sin sistema, si esto fuera así, habría que aprender a desconstruirlas, dice el autor. No se necesita un sistema para defender una posición verdadera.

- El eurocentrismo y el dialogo

La filosofía europea no está acostumbrada a dialogar con otras tradiciones, genera prácticas para que se dialogue con ella, conducidos por su lenguaje, temáticas y lógica. Señala:

¿Pero se ha molestado la filosofía europea en equilibrar la relación con las otras teorías?.
¿Ha sentido, por decirlo con un término clásico de su propia tradición, la filosofía europea
admiración *por los extraños que la estudian?*.¹⁵⁴

La cultura filosófica dominante europea vive dentro del velo que les indica que la realidad europea no es contextual sino una representación generadora y garante de una universalidad sin más. Por ello el dialogo¹⁵⁵ con los otros no es necesario.¹⁵⁶

¹⁵⁴ Fornet Betancourt, Raúl. *La interculturalidad a prueba...op.,cit.*, pág. 131.

¹⁵⁵ Esto puede parecer paradójico en una cultura de masas donde se señala que el dialogo es el ideal y el solucionador efectivo de muchos problemas sociales. No obstante, hay diálogos tramposos, como diría el autor, que son asimétricos, y que se deben a la ambivalencia del lenguaje. Uno debe tener cuidado entonces en discernir un dialogo autentico de uno aparente o estratégico. Estas escisiones conceptuales deben ser rastreadas. Ya lo antropología lo

- El eurocentrismo y el reconocimiento del otro o extraño

Fornet Betancourt critica la concepción del conocimiento por la cual se le conceptualiza bajo la división objeto sujeto, este último se apropia, apodera y adueña del objeto. No hay reconocimiento sino asimilación -comer, digerir. Esta concepción está vinculada a la historia del colonialismo europeo¹⁵⁷.

¿Cómo confrontar esto desde la interculturalidad?. Centrándonos en el opuesto del conocido; el extraño, pero abriendo la duda de si la razón de la extrañeza del extraño radica en él o en la cultura que lo percibe:

*¿Es el extraño, justo en tanto que miembro de una cultura extraña, aquel cuya presencia causa a los miembros de otra cultura, el sentimiento de extrañeza?*¹⁵⁸

Asumir la tarea de Hermes, de eso se trata la interculturalidad, es decir, no como sujeto que desplaza a los extranjeros, al convertirlos en objetos de interpretación, sino como aquellos sujetos que perciben a los extranjeros como otrora sujetos que nos interpelan, como intérpretes de su mundo y

hace, por ejemplo, cuando analiza la caza de los indígenas paraguayos Yshiro. Ellos de algún modo habían conseguido que las instituciones rechacen las licencias de caza comercial. No obstante, en un contexto determinado, al parecer que podrían abrirse de nuevo las licencias, las comunidades organizadas en federaciones más amplias piden al gobierno licencia para cazar algunas especies. Aunque el gobierno se niega debido a la falta de recursos humanos para la vigilancia que evite una depredación, media para que las comunidades trabajen con una ONG; las cuales enfatizan y basan todo su convenio con los indígenas en base a conceptos como "caza sustentable" "cazas asegurándose que habrá suficientes animales para mañana". Hecho el convenio lo paradójico resultó que las comunidades depredaban expandiéndose a otros territorios y regiones. Esto según el antropólogo que investigó el caso se debe a una "falla comunicativa", "equivocaciones sin control", en donde los interlocutores no están hablando de la misma cosa y no se dan cuenta de ello. Este falso entendimiento en el diálogo con aparente carácter efectivo ocurre entre mundos u ontologías diferentes (multiculturalista versus la multinaturalista, por ejemplo). Cfr: Blaiser, Mario. La ontología política de un programa de caza sustentable. Washintong, Volumen 11 numero 1 (2009) de American Anthropologist.

¹⁵⁶ *Ibidem*, pág. 132.

¹⁵⁷ Fornet Betancourt, Raúl. *Filosofar para nuestro tiempo en clave intercultural.....op.,cit.,* pág. 84.

¹⁵⁸ *Ibidem*, pág. 77.

autoconscientes de su propia condición, por lo que no se consideran como mera disposición a ser objetos, sino como interlocutores que tienen los mismos derechos de posicionamiento comunicacional e interpretativo que aquellos que los quieren conocer.

Y nuevamente la interculturalidad radica en un proceso de desmontaje cultural, psíquico de las múltiples implicaciones y naturalizaciones del eurocentrismo. En este caso, para saber si no es en nosotros mismos en quienes radica la fuente de la extrañeza por el otro. Apela, a la historización de nuestra forma de pensar, la cual no es innata sino que ha sido marcada por conflictos sociales.¹⁵⁹

Ya que la forma como pensamos es una forma o enunciado sobre nosotros mismos. Por tanto debemos cuestionar los conceptos que delinean nuestros modos de pensar. Pensar si los conceptos que poseemos son los instrumentos idóneos para acercarnos a los extranjeros o sino resultan en ser obstáculos y prejuicios.¹⁶⁰

- El eurocentrismo y el problema del reconocimiento

Lo increíble no es propiamente *el reconocimiento* sino *el problema* al que está tratando de confrontar. Lo que debe llamar la atención es una historia donde se ha negado a la humanidad constantemente, a los derechos del otro, de su vida, y lo más paradójico es que esta historia de inhumanidad no se ha presentado como accidental o efímera, sino que por lo contrario, se ha vuelto corriente. Esto define las coordenadas fundamentales para definir *la*

¹⁵⁹ *Ibídem*, pág. 82.

¹⁶⁰ *Ibídem*, pág. 84.

normalidad y normatividad de la convivencia humana. Lo podemos traducir como *la patología de una historia cultural* que normaliza la opresión del otro.

El marco occidentalista en que aparece la discusión por el reconocimiento produce *un empequeñecimiento sistemático de lo humano*, reduciendo la dignidad humana a ser privilegio de unas minorías. Esta *marco o trasfondo conflictual* marcado por la cultura occidental se habría dinamizado por :

a.- La reproducción , ampliación y toma como fuente de sentido de una filosofía política fallida, es decir, la Aristotélica, que divide al género humano en esclavos y libres, estos últimos, que pueden gobernar, mientras que los primeros quedan reducidos al ámbitos de uso privado.

b.-La expansión en la Edad Media de una cristianismo imperial, que reproduce la división entre esclavos, barbaros y ciudadanos, bajo la modalidad religiosa de paganos y cristianos. Donde los paganos no suelen ser reconocidos como seres humanos a plenitud de sus derechos y capacidades.

c.- La consolidación de la modernidad capitalista, que tiene al *dinero* como el culmen o crisol de las relaciones sociales y humanas, y donde la dignidad está supeditada a sus dinámicas y propósitos. Pero además esta profundización y consolidación de los distintos procesos que reproducen al capitalismo, provoca un *cambio en las condiciones de subjetivación* de los seres humanos. Donde *la posesión egoísta y la apropiación privada* de las cosas se convierten en las referencias fundamentales para conformarse como un sujeto, capaz de auto determinarse y de establecer contratos con otros.

d.- La expansión imperialista del colonialismo europeo que además de saquear las riquezas en nombre del progreso, redefine la contradicción

civilización-barbarie desde la matriz del desarrollo sostenible, recolocando al *otro* en un ámbito gradual y estratificado de subdesarrollo¹⁶¹.

e.- Se ha vuelto a generar una nueva modalidad del *numerus clausus*, impuesto a la historia de la especie humana debido a la exclusión del otro, en sus distintas figuras: bárbaro, pagano, gitano, salvaje, subdesarrollado, migrante pobre, mujer, etc¹⁶².

A nivel de principios también habría en el centro de la historia occidental una serie de insuficiencias que marcan importancia para el trasfondo que da sentido a las teorías del reconocimiento:

a.-Antropológicamente: universalización equivocada de una antropología o teoría de la subjetividad que absolutiza el tipo burgués como prototipo de lo humano. Individualidad posesiva y ciudadanía contractualista son coordenadas paradigmáticas que permiten lograr el progreso personal y colectivo. El reconocimiento queda reducido al reconocimiento de individuos y ciudadanos, solamente.

b.- Socialmente: se cambia a la persona de carne y hueso, es decir, en su *corporalidad viviente*, por su naturaleza trasvasada a un ámbito abstracto como el jurídico por ejemplo, donde se le ve como ciudadano o propietario,

¹⁶¹ Ya vimos que Dussel muestra como lo que debe corresponder a una diversidad de respuestas a ciertos núcleos problemáticos universales en nuestra vida; se impone con una de ellas como la directriz o esencial de las demás. El desarrollismo es un mito basado en la razón cínica de la modernidad. Dussel apuesta por una transmodernidad, donde sale a relucir la cara mítica de la modernidad, y donde se apunta a recuperar la dignidad y la situación de víctima del otro, debido a la justificación racional de la violencia imbricada en el proceso de la civilización. La inocencia de la violencia queda marcada por otra toma de conciencia por el dominador mismo, que al no justificarla y reconocerla, asume implícitamente sus cargas y consecuencias sociales y políticas con valor y solidaridad; revirtiendo así al eurocentrismo y al capitalismo mismo. Ciertamente en dialéctica con la dinámica socio política y cultural de la alteridad o víctima de la modernidad, sin caer en una razón escéptica. La transmodernidad intenta evitar la razón cínica y la escéptica, para optar por una liberacionista

¹⁶² Fornet Betancourt, Raúl. *Tareas y propuestas de la filosofía intercultural*. , Aachen, Concordia. Reihe Mono graphien, Band 49. Verlag Mainz, 2009, pág. 63.

sujeto de derechos formales. Así, se vuelve representable al ser humano y se evade de algún modo su insustituible y necesitada corporalidad, que está dada a la carencia, el dolor, y el goce. Se disuelve con esto *la conflictividad real* de la trama a la que están sometidos los seres humanos por una *estructura discursiva* sobre derechos y deberes de individuos supuestamente iguales. Esto trae dos consecuencias, primero, enmascara las relaciones asimétricas de poder en cuyo marco se discute el asunto del reconocimiento, y segundo, el ámbito material del viviente, es decir, la organización de sus condiciones de existencia, pasa a un plano secundario.

c.-Políticamente: exclusividad en la sociedad de discursos y contratos, con sus instituciones reconocidas para resolver los conflictos y donde se resuelve justamente el asunto del reconocimiento.

d.- Económicamente: escasa inteligencia y sensibilidad para conectar el asunto del reconocimiento con una crítica a la globalización económica que implican formas de agresión a la reproducción de la vida de los otros.

e.- Culturalmente: No puede reducirse al otro, a un asunto de *aceptación cognitiva* de la diferencia cultural, por lo que se debe articular la lucha por el reconocimiento de la identidad del otro con la lucha por la justicia social, política y económica. Ya que esto permite no solo *la aceptación* sino el despliegue de sus mundos: hacerse mundo y ser mundo.¹⁶³

Aunque Fornet Betancourt reconoce los aportes de la teoría del reconocimiento, exige que admitamos que el componente del reconocimiento es *lo más mínimo y elemental* que debemos otorgarle al otro. Parece una

¹⁶³ *Ibídem*, pág. 68.

pelea por una evidencia perdida, diría. No obstante, el componente eurocéntrico nuclear y que agrupa a la diversidad de sus posiciones, incluso las más avanzadas -Paul Ricoeur- es que se mueve dentro de un *marco antropológico burgués liberal*, que explica al ser humano en tanto individualidad y ciudadanía. Y más importante aún, estos individuos son los que formaran el *contrato social*. Socialidad predeterminada por un contrato , marcara la antropología que tenga como coordenada principal las teorías del reconocimiento actuales.¹⁶⁴

Otro elemento que viene de la fuente de sentido occidental, es que en las teorías del reconocimiento tienen como basamento estructural, *un formalismo*, cuyo ejemplo, podemos verlo en el reconocimiento jurídico abstracto y olvida la obligación social y política de distribuir los medios de vida que el otro extranjero necesita, no solo para que sean reconocidos sus derechos, sino para que pueda ejercerlos, de tal manera que en su disfrute haga y despliegue su propio mundo.¹⁶⁵

La interculturalidad mostrando nuevamente su carácter negativo va a partir de la idea de que el ser humano tiene derechos antes de cualquier contrato entre ciudadanos. Ni los contratos ni otro tipo de procedimientos nos hace iguales, sino *la dignidad de ser* en tanto que despleguemos nuestra humanidad.¹⁶⁶

- El eurocentrismo y el problema sobre el extranjero

¹⁶⁴ *Ibidem*, pág. 76.

¹⁶⁵ *Ibidem*.

¹⁶⁶ *Ibidem*, pág. 78.

Si tenemos que preguntarnos por qué el migrante o extranjero representa un problema para las sociedades y políticas actuales, deberíamos invertir el sentido de la pregunta y, partir de la hipótesis, de que occidente ha *generado limites en la humanización de la humanidad*, esa que opera en todos nosotros, y también en estructuras e instituciones que determinan en última instancia que el extranjero sea abordado a nivel de problema.¹⁶⁷

Caeríamos de nuevo en un eurocentrismo si situamos la respuesta a la pregunta, con la categoría de inclusión o integración. El asunto es preguntarnos por las condiciones que hemos generado en el orden personal e institucional para recibir de determinado modo al extranjero.¹⁶⁸

A pesar de las tensiones nuestra convivencia con el extranjero se desarrolla en un nivel de normalidad, que si acaso, no trae ya siempre, la verdad de un escándalo: del grado de inhumanidad e indiferencia ante el maltrato al extranjero. La situación existencial del extranjero, pobreza, racismo, exclusión, humillación cultural, nos acusa en la forma que somos humanos. Humanos que somos básicamente al haber interiorizado los valores del capitalismo: individualismo egoísta, competencia, ansia en demasía por poseer, consumismo, derroche, ansiedad, éxito y prestigio, etc.¹⁶⁹.

El problema del extranjero adquiere bajo el contexto hegemónico de la globalización y el eurocentrismo un carácter peculiar. Las tres razones que explicarían estos nuevos ámbitos y diferenciaciones del problema se pueden resumir en:

¹⁶⁷ *Ibidem*, pág. 74.

¹⁶⁸ *Ibidem*.

¹⁶⁹ *Ibidem*, pág. 75.

a.- La vigente influencia aun de la ideología racista colonial y neocolonial, constitutiva de la civilización europea occidental y norteamericana.

b- El aumento creciente de las migraciones que produce un proceso de fragmentación en ascenso a nivel planetario, dentro de la dicotomía de clasificarlos entre ricos y pobres, que es la división emergente del nuevo contexto global.

c.-La multiculturalización resultado del proceso anteriormente descrito, es decir, de las sociedades sometidas a la migración masiva provocada por la expansión del capitalismo industrial y la maquinaria publicitaria que la dirige.¹⁷⁰

Al otro extranjero en este nuevo contexto hegemónico se le denomina *el inmigrante pobre*.

2.5. Género

- La occidentalización en tanto procesos masculinizadores

Afirma el autor que los procesos de subjetivación impulsados por occidente son también procesos de masculinización y se refiere a que el poder estructurador del nombrar deja ver sus efectos en lo que respecta a desarrollar nuestra humanidad como *virtud*, siendo que esta deriva etimológicamente, de varón. Llegando a concluir que los nombres en muchos casos son obstáculos para plantearnos nuevas preguntas o las preguntas más adecuadas respecto a la especie, adaptadas o a la altura de los nuevos tiempos. Nuevamente la interculturalidad figura como una estrategia para

¹⁷⁰ *Ibídem*.

cambiar nuestras condiciones del preguntar contra el patriarcado y en ese proceso reconstruir lo antihegemónico. Dice:

*Hay que aprender a preguntar, y para eso sirve lo intercultural, para mejorar nuestras condiciones de preguntar. debiéndose tener en cuenta que mejorar nuestras preguntas, desarrollándose algo así como una pedagogía de las preguntas, es a su vez una condición indispensable para mejorar nuestra capacidad de comunicación.....Con todo, debemos preguntar: ¿si tuviéramos otros nombres, que opciones tendríamos?.*¹⁷¹

- Mujer y filosofía

Aunque cuando explica el autor los ejes principales alrededor de los cuales se articula el propósito principal del libro y la selección de autoras no usa explícitamente la palabra eurocentrismo u occidentalización, usa otras categorías que si las enlaza taxativamente en otros textos, con esta, como: androcentrismo, colonización patriarcal de la cultura, proceso de masculinización de la cultura filosófica, estructuración sexista de la cultura iberoamericana, prejuicios sexistas de una cultura patriarcal, etc. Y es relevante rescatar este aspecto el del género, ya que es transversal a la sociedad y las disciplinas, lo mismo que la interculturalidad; lo que hará que en un momento Fornet Betancourt admita una deuda del proyecto intercultural con la perspectiva de género¹⁷².

Estas categorías las usa para justificar la cualidad y carácter *difícil* de los momentos de interacción entre la mujer y la filosofía latinoamericana. Porque ha estado excluida de los procesos de normalización, reconocimiento e

¹⁷¹Fornet-Betancourt, Raúl. *Intersubjetividad en procesos .op.,cit.,*.,pág. 18.

¹⁷²Fornet Betancourt, Raul. *Mujer y filosofía en el pensamiento iberoamericano. Momentos de una relación difícil*. Anthropos, Barcelona, 2009, pp. 9-14.

institucionalización de la filosofía en nuestra región, salvo raros muy contados casos, que además han caído en dos grandes errores, primero, ser contadas por los hombres, convirtiendo la producción filosófica femenina en el monologo filosófico del hombre consigo mismo ya que su manera de situar y perfilar a la mujer lo ha hecho como una alteridad lejana a lo racional teórico, y segundo, porque estos intentos de asimilación de la producción del saber filosófico femenino, se ha hecho sobre la matriz de la historia de las ideas fuertemente articuladas por varones o aquella que corresponde a una configuración dada para el uso varonil de la filosofía y el filosofar; convirtiéndose ambas en *prácticas colonizantes. Silenciamiento, marginación, lugar mudo y accidental* de las mujeres de la producción filosófica que no solo provoca la exclusión de su voz sino de *sus experiencias de ser y hacer*.¹⁷³

2.6. Política

- El eurocentrismo y la globalización

El fenómeno de la globalización no es tan nuevo y está en línea de continuidad con los momentos de la modernidad, el colonialismo y el imperialismo¹⁷⁴.

La globalización, es un proceso de procesos, es decir, proceso fundamental de expansión de la economía capitalista y que engendra

¹⁷³ *Ibidem*.

¹⁷⁴ Habría que añadir como revisamos anteriormente, que el eurocentrismo y la colonialidad se presentan como conceptos recíprocos, donde el segundo puede funcionar como conjunto de efectos que produce el primero y donde sus discursos si sitúan a un nivel macro estructural, es decir, mundial, aunque también vivencial y epistémica desde la perspectiva decolonial anteriormente vista.

procesos de transformación en todos los ámbitos: político, social, religioso, cultural, científico.

La globalización guarda una ofensiva ideológica del sistema capitalista para ocultar la hegemonía de los países del norte o de los grandes centros financieros de esta región, con una categoría que parecería sugerir lo contrario: integración, crecimiento común a escala mundial, etc. Aquí entra a tallar el eurocentrismo.

La globalización genera una tendencia que "oculta" la realidad de la asimetría de poder, por lo que sería más adecuado hablar de nuevas formas de dependencia que hablar de un mundo ya independiente¹⁷⁵.

No debe uno solo quedarse con la división analítica entre la globalización como discurso o mito neoliberal y los análisis fenomenológicos de distintas actividades globales. Más allá de esta división la ideología neoliberal es también un hecho. No solo una idea o mito; es el norte orientador de una estrategia de acción que dibuja el mundo y lo concreta. No pueden verse los procesos globalizantes como independientes de la ideología. Muchos de esos procesos tienen como sostén empresas trasnacionales cuya política es la encarnación de la visión ideológica del neoliberalismo.

¹⁷⁵ Estas conexiones quedan evidenciadas en el capítulo anterior. Con Samir Amín la crítica patentiza además la modalidad de encubrimiento del capitalismo, la autoconciencia de superioridad del europeo, el teleologismo mítico de las narrativas historiográficas, la desconexión de Grecia de su vena intercultural oriental, el universalismo progresista de las filosofías de la historia, y la antropología mítica universal (esclavo-siervo-individuo).

Revolución antropológica: condición humana en estado hipnótico. *Humanitas* neutralizada por la fascinación que producen *las imágenes* del sistema.

Pero además *la ideología del neoliberalismo* se presenta como una *cosmovisión*., Por eso es dable el hablar de una nueva forma de *metafísica*. Dice Fernet Betancourt:

*Pues si metafísica tiene que ver como con razón apunta Martin Heidegger, con el horizonte histórico a cuya luz está el hombre con los seres y el mundo, nos parece que es evidente entonces que el neoliberalismo es una metafísica, porque pretende precisamente enmarcar y definir el horizonte, desde el cual, debemos comprender los que somos y / o debemos ser, nuestras relaciones con los otros, con la naturaleza, etc.*¹⁷⁶

Pero no solo se satisface con establecer este horizonte sino que va más allá, al ofrecer un seductor modelo de *vida buena o feliz*, en un tiempo y un espacio diseñados por la lógica del capital.

Pues bien, ante el peso y complejidad de tal realidad la interculturalidad se centra en un proceso fuertemente deconstructivo y negativo de la misma.

a.- Desenmascarar la globalización como una trampa ideológica que vela el imperialismo neoliberal.

b.- Interpreta también a la globalización como una oportunidad única de universalizar lo local y localizar lo universal; por eso se ha hablado de glocalización. Obviamente se debe aclarar de antemano las condiciones en que se da este proceso; esto para eliminar cualquier velo o encubrimiento ideológico. Ya que en realidad para que lo local puede universalizarse, este

¹⁷⁶ En: Fernet Betancourt, Raúl (Ed.). *Resistencia y solidaridad. Globalización capitalista y liberación*. Trotta, Madrid, 2003, pp. 57-59, pag. 75.

tiene que tener derecho a la autodeterminación, lo cual no refleja las condiciones sociales dadas actualmente.

c.- La interculturalidad ve a la globalización de una manera multidimensional: informática, ecológica, financiero económico, de organización del trabajo, cultural y de la sociedad civil.

Ante esto la interculturalidad debe aprovechar la cara positiva de los procesos globalizadores, para promover un movimiento de solidaridad mundial o plantear una globalización de segundo orden.

- El eurocentrismo y el capitalismo civilizador

El problema actual fundamental es *el mundo que se está haciendo* y no tanto las culturas y sus saberes que podrían tener puntos de contacto conflictivos. Apuntar a la dimensión política de la perspectiva intercultural para garantizar la vida social de los pueblos justamente es resultado de darle la contra a este mundo. Quien está construyendo este mundo, quien conforma los contactos y ubica a las culturas en un orden planetario, es el sistema económico capitalista que sustituye dimensiones sagradas de la cultura occidental por dimensiones de propiedad, consumo, producción¹⁷⁷, etc.

- El eurocentrismo como mito e ideología que sirve a la opresión humana

Empieza el filósofo cubano alemán señalando una definición simbólica y afectiva del eurocentrismo:

¹⁷⁷ Coordinadora General de Educación Intercultural bilingüe-SEP. *Reflexiones de Raúl Fornet Betancourt ...op.cit*, pág.37.

*Un fantasma recorre el mundo. Es el fantasma del engaño y del desengaño; el fantasma de la mentira y el desgano; el fantasma de la palabrería farsante y el descompromiso*¹⁷⁸

Ese fantasma consiste en la construcción mediático ideológica que vela la realidad de la pobreza, la exclusión, la opresión masiva y los conatos de esperanza evidenciados en las resistencias sociales altermundistas. La filosofía y propiamente la perspectiva intercultural, por el contrario, *crea espacios de verdad y esperanza* que corren el velo anteriormente descrito.¹⁷⁹

- El eurocentrismo y el espíritu de la globalización

La interculturalidad tiene como fuente de motivación y finalidad ser espacio de articulación de las críticas contextuales al orden hegemónico. Primero, critica de lo que domina y se impone; y segundo, los medios que usa en su expansión¹⁸⁰. Ahora bien, uno de los ámbitos del *orden dominante* que obstaculiza el mejoramiento teórico práctico de la interculturalidad, es el ámbito institucional internacional¹⁸¹. Del cual, la globalización del neoliberalismo resulta en constituirse como proyecto político que para expandirse y operar necesita soliviantar la diversidad cultural desde dos momentos: el cosmológico y el antropológico. La inversión antropológica de la modernidad sería enfatizar el dinero de tal modo que logre convertirse en ser el punto de contacto de todas las mediaciones.¹⁸²

¹⁷⁸ Fornet Betancourt, Raúl. *La interculturalidad a prueba...op.,cit.,*, pag.11.

¹⁷⁹ *Ibidem*.

¹⁸⁰ *Ibidem*, pág. 36.

¹⁸¹ *Ibidem*, pág. 37.

¹⁸² *Ibidem*, pág. 41.

La interculturalidad desde la pluralidad de cosmologías y antropologías critica la imagen del mundo y el tipo de ser humano que conllevan la globalización del neoliberalismo.

Lo nuevo de la globalización no es tanto su cualidad interconectiva de las cosas y las personas desde un centro que se despliega y expande, sino que esta radicaría en *la magnitud e intensidad* con que este proceso ocupa en la actualidad *los espacios y los ritmos temporales* de las culturas¹⁸³.

El neoliberalismo es tanto un sistema económico, como un proyecto político, por lo que transmite y reproduce además un determinado *espíritu*. Entendiendo este último, como un horizonte de inteligibilidad por el cual las personas deciden la calidad de sus relaciones tanto con otras personas como con el mundo. *El espíritu del neoliberalismo* entiende al ser humano desde el ámbito del mercantilismo y la rentabilidad. También llamada *antropología del mercader*, que involucra a aquel individuo que no se preocupa por la naturaleza de su relación con los otros en *el contrato social*, por el contrario este enfoca su atención en que aquel pacto le garantiza eficacia y una mejora de su capacidad de reappropriación y disfrute del mundo. Al hacer esto, el individuo cambia su relación con el tiempo, aceptando el ritmo de las instituciones globalizadoras. Perdiéndose el tiempo de la vida, aquel donde transcurren nuestras experiencias cotidianas y existenciales¹⁸⁴.

Pero además la globalización, es decir, su espíritu, no solo produce un ser humano sino también proyecta una visión el mundo. Resumamos sus consecuencias:

¹⁸³ *Ibidem*, pág. 84.

¹⁸⁴ *Ibidem*, pág. 85.

a.- Profundización del antropocentrismo que *impone una imagen de la humanidad* reducida a sus epopeyas, ciencias y empresa. Todo es objeto y dado a la manufacturación. El mundo es asunto de la industria y la ingeniería.

b.- La conversión de la naturaleza en fuente de recursos a merced de los grupos mejor equipados. Lo que explica cierta indiferencia y pasividad ante la hecatombe ecológica.

c.- El reemplazo del orden y conexión orgánica con el cosmos que implica *buscar lo universal por vías de profundidad*, por la estrategia planificada de la globalización de un mundo sin edad que escribe su propio proceso de manera superficial y nivelada.

d.- El reemplazo de nuestra capacidad de experimentar el mundo, con sus ritmos y pausas inmanentes, debido a la publicidad y la información que conllevarían un *proceso telegénico*, es decir, de consumos intensos de imágenes cuya tendencia de transmisión y asimilación implica el aumento de la velocidad.

Ante lo negativo de dichas consecuencias la interculturalidad plantea:

a.- Apuesta por un lento proceso de universalización que intenta *recuperar las edades y al ser humano no visto*, es decir, sus memorias abiertas por el daño de la civilización, que adecuadamente sirven de compas para no perderse en la búsqueda de la realización personal y colectiva.

b.-La emergencia de una cultura de las relaciones entre culturas. Culturas que cultivan y promueven lo abierto.

c.- La convivencia justa, el equilibrio de lo real y el respeto frente a la naturaleza¹⁸⁵.

- La violencia del eurocentrismo, la globalización y la monotonía

La violencia sistemática originada por instituciones religiosas y culturales que asumiendo la lógica de dominación de occidente instrumentalizan las tradiciones y las ponen a la orden del sistema establecido. Además hay que nombrar a la violencia institucional del sistema hegemónico que ejerce en distintos ámbitos y cuyo propósito es *nivelar las memorias históricas de la humanidad*. El autor le llama violencia de la cultura y pedagogía del olvido¹⁸⁶.

De otro lado, la globalización impone una *monotonía del tiempo* derivada de la modernización occidental performada por el ritmo del mercado y sus propósitos. Esta nivelación y dominio de los tiempos es fundamental para la ocupación de los espacios contextuales y su disposiciónamiento a ser invadidos por los ámbitos de la mercancía¹⁸⁷.

También la violencia intrínseca a la política de producción y gestión del saber, que desprecia los conocimientos contextuales sacralizando el saber global.¹⁸⁸

- El eurocentrismo y otros aspectos de la globalización

La globalización no tolera las diferencias culturales con planes alternativos¹⁸⁹. No tolera alternativas en su propio seno.¹⁹⁰

¹⁸⁵ *Ibidem*, pág. 88.

¹⁸⁶ Fornet Betancourt, Raúl. *Filosofar para nuestro tiempo en clave intercultural.....op.,cit.,* pág. 99.

¹⁸⁷ *Ibidem*, pág. 101.

¹⁸⁸ *Ibidem*, pág. 102.

Esto conlleva una ideología totalitaria que domina y evita el ejercer el *derecho a la autodeterminación espacio temporal de los pueblos*:

*Que roba a las culturas de la humanidad el eje estructural básico para cualquier desarrollo ulterior propio, a saber, el derecho a determinar las formas de dominio sobre su tiempo y espacio.*¹⁹¹

Llevando a que sea el mercado el que se ofrece aquí como la perspectiva desde la cual el tiempo y el espacio adquieren sentido.

No solo eso. La globalización parece llevar a una desterritorialización y destradicionalización¹⁹² de la acción humana en muchos de sus campos¹⁹³.

De otro lado, la transformación que realiza a las culturas no es de índole superficial.

*¿ Nos confronta la globalización solo con una nueva contextualidad a nivel mundial, es decir transforma únicamente los contextos de las culturas o está introduciendo algo más profundo: una transformación de las mismas culturas?.*¹⁹⁴

¹⁸⁹ *Ibidem*, pág. 175.

¹⁹⁰ Fonet Betancourt, Raúl. *Transformación intercultural...op., cit., pag. .175.*

¹⁹¹ *Ibidem*, pág. 176.

¹⁹² Pero para Zizek lo hace para reterritorializar y retradicionalizar, por lo que se presenta escéptico ante la figura de la alteridad cultural como instancia humana contrahegemónica. Zizek presenta la alteridad crítica del eurocentrismo (la postmodernidad) como "retorno a la sustancia" empujada por la proyección misma del capitalismo, que dispara su máquina de producir diferencias a costa de la base hegemónica del librecambio que la hace posible. No obstante, la rearticulación y desmontaje de lo hegemónico es posible, por vía de una oposición política puntual que se convierte en una desarticulación del sistema para apuntar a una oposición social general. Su equivoco sería el supuesto de que la totalidad ha roto toda relación intersubjetiva tanto así que las identidades actuales no son sino diferencias de " lo mismo". Esto es presuponer un proceso teórico sobre la realidad y las implicancias de sus deducciones en ella misma; desvalorizando el momento de la alteridad en tanto prácticas sociales emergentes e innovadoras y en tanto memorias y fuentes de sentido que se escapan al tiempo histórico de la hegemonía del capitalismo.

¹⁹³ *Ibidem*, pág. 229.

¹⁹⁴ *Ibidem*.

Por último, la globalización neutraliza las *posibilidades y fuerzas de innovación* de las culturas¹⁹⁵.

De otro lado, el neoliberalismo nos confronta con una filosofía de la historia que nos quiere imponer la creencia o la ideología de que no hay alternativa a lo que existe, produciendo un cierre categorial histórico. Globalización que aumenta a los afectados por ella, pero que disminuye los niveles de participación sobre la misma¹⁹⁶:

*Así la globalización nos confronta con el desafío de un movimiento social contradictorio, pues globaliza a nivel de los afectados, pero excluye en el nivel de la participación..(..).. Con los mercados, globaliza la exclusión de los seres humanos.*¹⁹⁷.

Simultáneamente universaliza una posición cultural que despliega a nivel del deseo, los patrones de consumo del primer mundo, es decir, de occidente.¹⁹⁸

Y no solo eso, ya que *el consumismo* pasa a ser de este modo ley y la fuente que da sentido a la vida. Proyectándose cínicamente a escala mundial una cultura que no es universalizable- debido a la producción de márgenes y exclusión.¹⁹⁹

Es por ello que *la filosofía de la liberación* destaca una visión de la historia en la que se ha racionalizado lo irracional de una lógica de cálculo cuyo perfeccionamiento y eficacia de su ritmo es proporcional con el aumento de la destrucción del entorno planetario.

¹⁹⁵ *Ibidem.*

¹⁹⁶ *Ibidem*, pág. 303.

¹⁹⁷ *Ibidem*, pág. 304.

¹⁹⁸ *Ibidem*, pag. 305-306.

¹⁹⁹ *Ibidem.*

Por el contrario, la interculturalidad empata con la misma en el fomento de una *lógica de la vida* que reoriente la organización actual de la materialidad ajustándola al imperativo de salvar la vida, la vida del hermano, del pobre, y la vida de la madre, la naturaleza.²⁰⁰

La globalización occidentalista degrada y reduce al ser humano a ser mero agente económico y de propiedad, este proceso se basa en un *ideal de conocimiento* que guía a la ciencia y sus prioridades. Este ideal remite a la reducción de nuestras capacidades de conocer a instrumentos que nos sirvan para poseer, sea a nivel individual para autoafirmarnos, sea para ejercer el dominio sobre los objetos que nos genera el mundo²⁰¹.

De otro lado, cabe constatar que el aumento de los intercambios a nivel mundial es una cosa distinta a pensar que el mercado se puede autorregular, por lo que la economía debe poder ser autónoma de los poderes políticos. Al final entonces, es la globalización una construcción ideológica.²⁰²

Es importante señalar, que el neoliberalismo ofrece un modelo de vida buena o feliz, que construye nuestro *tiempo y espacio bajo lógicas macro*, y que impiden un control de las mismas por parte de los propios individuos²⁰³.

Por ello la interculturalidad como ejemplo apela a retomar la categoría de enajenación de Marx: donde el sujeto se hace desde su condición de ser propietario, consumidor y atomizado²⁰⁴.

- El eurocentrismo y el nuevo capitalismo sustentable

²⁰⁰ *Ibidem*, pág. 307.

²⁰¹ *Ibidem*, pág. 319.

²⁰² *Ibidem*, pág. 329, 330.

²⁰³ *Ibidem*, pág. 341.

²⁰⁴ *Ibidem*, pág. 343.

Se cambia con Marx el sentido del capitalismo, ya que no domina actualmente la formula *vender para comprar* (M-D-M) y se impone el nuevo sentido de *comprar para vender* (D-M-D). Este proceso productivo aísla al ser humano y quiebra sus vínculos, para diseñarlo, como ente desconectado del orden y ritmo cósmico, como ente desligado de la naturaleza, además de desvincularlo de la comunidad.²⁰⁵

Este tipo de ser humano debe buscar su explicación también en la idea de *desarrollo* como *progreso histórico ilimitado*. Sería el progreso entonces desarrollo del poder del ser humano, es decir, el dominio y señorío de los hombres sobre el planeta y de los ritmos temporales de sus distintas culturas.²⁰⁶

Además este tipo humano confía en el progreso como desarrollo de su poder tecno científico, Confía, primero, debido a que la tecnologización de todos los ámbitos de la vida otorga la promesa de asegurar *la programación de su disponibilidad*, y segundo, porque dicho proceso de tecnologización no es sino la culminación de un proceso de humanización que nos aísla en los puros artificios.²⁰⁷

El eurocentrismo establece una relación instrumental con el tiempo, uniformándolo en la historia del desarrollo lineal que protagoniza la industria capitalista.²⁰⁸

Antes esto la interculturalidad propone que la reparación del daño cosmológico, antropológico y cultural no pretende el retorno a un estado

²⁰⁵ Fornet Betancourt, Raúl. *Tareas y propuestas de la filosofía intercultural*..op.,cit., pag. 75.

²⁰⁶ *Ibidem*, pág. 86.

²⁰⁷ *Ibidem*, pág. 87.

²⁰⁸ *Ibidem*, pág. 90.

originario, sino que se establezcan las condiciones para la manifestación de lo plural. Reparación tiene que ver entonces con *descolonización* de aquel proceso que desocupa la realidad vital, vacía al mundo, y que establece la retirada de la corporalidad humana.²⁰⁹

En el planteamiento de la sostenibilidad del desarrollo capitalista se tiene a un sujeto activista de dicha ideología, el cual cree tener el destino en sus manos (lo mismo que bajo la idea de progreso ilimitado). Activismo que refleja en parte la vanidad del sujeto moderno industrial.²¹⁰

La interculturalidad realiza algunas preguntas a la ideología del desarrollo sostenible, desmontando con ellas sus ejes articuladores, en la primera, reflexionando sobre nuestra capacidad de sostener- en el desarrollo- al mundo y por tanto dominarlo, por lo que el carácter de pasividad, de estar siendo debido al mundo, también es de consideración vital.

¿Puede el ser humano realmente sostener procesos de desarrollo?

– Y si pudiese hacerlo, ¿no supone esa potencia un sostén, un estar sostenido?

– ¿No habría que promover un giro antropológico por el cual el ser humano se despida del protagonismo activista del “sostenedor” de la tierra y se recupere en su natural organicidad como “ser sostenido”?

– ¿No será lo propio del ser humano estar-en-la-tierra como ser que está sostenido por las relaciones que incondicionalmente conlleva ese estar-en-la-tierra?

– ¿No será necesario acentuar la dimensión de la “pasividad” en la perspectiva de la sostenibilidad, es decir, promover la idea de un ser humano que, lejos de olvidar el primer “acto” de la natalidad– que es “pasivo” –, asume la natalidad como un proceso continuado

²⁰⁹ *Ibídem*, pág. 89.

²¹⁰ *Ibídem*, pág. 91.

*en el que toda potencia o capacidad de sostener hunde sus raíces en el reconocimiento de las relaciones que lo sostienen?.*²¹¹

Sobre esto último es importante darnos cuenta que se opta en la interculturalidad por desarrollar *nuestra capacidad de sostener* a través del reconocimiento, respeto y reciprocidad con las relaciones constitutivas que nos sostienen a nosotros.

- El daño eurocéntrico a las religiones

Se alude comprender la crisis del mundo actual como un devenir derivado del occidentalismo, y que además dicha crisis no es producto de las crisis y caídas de las religiones mismas sino del mundo que la sostiene y principalmente de la crisis de todas las instancias, instituciones y encarnaciones de las formas históricas culturales del capitalismo dentro de la organización eclesial y de la fe. Siendo que el modo más corrosivo que tiene occidente para abatir a las religiones, es su afán de sacarlas del *orden público*²¹².

En este punto debido a la fuerza performativa de la globalización sobre las culturas, quisiera aclarar dos puntos: primero, respecto al desplazamiento semántico en la narrativa intercultural que va del énfasis del sujeto a la cultura. Y segundo, a partir de un sujeto y cultura de dominación tan amplia plantear el tema de la utopía.

²¹¹ *Ibidem*, pág. 91.

²¹² Fornet Betancourt, Raul. *Interculturalidad y religión. Para una lectura intercultural de la crisis actual del cristianismo*. pp. 71-72.

Respecto al primero punto. Tanto en la propuesta general de la filosofía intercultural como en su crítica explícita e implícita a la occidentalización, el autor usa determinadas estrategias discursivas, que permiten captar un desplazamiento argumentativo, que enfatiza la cultura para dejar en apariencia en un plano secundario la cuestión del sujeto. Y en este sentido, Horacio Cerutti realiza una crítica un poco inexacta desde mi punto vista, al declarar que el equívoco de Fernet Betancourt atraviesa por sujetivar las culturas. A este respecto nos dice:

Y esto, porque quizá lo más delicado sea la sujetivación de la cultura, con evidentes riesgos organicistas y con el agravante de eludir el meollo del conflicto económico social, sin que con ello nos propongamos reivindicar ninguna metáfora base/superestructura.(...).... Sería muy largo reproducir aquí todos los lugares en que la cultura aparece como el sujeto. Y no se trata sólo de un modo de hablar...La Filosofía de la cultura ronda por aquí, aunque sea repudiada. Incluso en otros autores en quienes repercute la preocupación, se advierte este énfasis.....(..)....Son las personas lo relevante y no las culturas que a nadie interesa guardar en formol o en acumulaciones museales y esto sin desvalorizar el acopio de los museos.²¹³

Y digo, inexactitud, porque comprender la cultura como entes cerrados y autoconscientes, no condice con algunos planteamientos centrales del autor. Ya que la cultura no es un ente cerrado y estable, por el contrario esta dinamizada por conflictos que van in crescendo como en anillos concéntricos. Pero alrededor de quién?. Del desarrollo de la persona, de su salud, de su dignidad y humanitas. Esto es central para Fernet Betancourt. La importancia en las personas es tal, que se la define dentro de un espacio de invariabilidad

²¹³ Cerruti, Horacio. *Dificultades teórico metodológicas de la propuesta intercultural*. Revista de Filosofía 65 (2):77-96 (2010), pp.85, 86, 91.

antropológico, que incluye como existenciales, a la libertad, la racionalidad, etc. Es decir, estructuras centrales de la humanidad operando en todas las culturas. Entonces, no es el peso subjetivo, por decirlo, de las culturas, lo que define la transformación convivencial. Es tan en sentido contrario, que el filósofo cubano alemán recalca, que las culturas son solo puntos de partida, inevitables además, y con los cuales aún vive la gente, a pesar de la homogenización de la globalización. Puntos de partida dispuestos a su historización, transformación y descentramiento, si pretenden entrar en la perspectiva intercultural del autor. De otro lado, la centralidad de las personas por sobre la cultura es tal, que ellas a pesar del atrapamiento por el lenguaje configurado socialmente y culturalmente, pueden dar un paso al costado de su tradición y ponerla en cuestión. Por ello la importancia del invariante antropológico de la libertad y de la desobediencia hacia mi cultura en el caso vaya en contra de mi dignidad.

Es cierto, como digo, que hay un desplazamiento semántico, lo clave es identificar las causas de ese desplazamiento, y conocer su referencialidad antes que hipostasiar el segundo término – del sujeto a la cultura - como al parecer lo ha hecho Horacio Cerutti. Este desplazamiento es debido a que el autor rebasa la crítica economicista y contractualista de las sociedades capitalistas y coloca en una línea de continuidad al capitalismo, la modernidad, el colonialismo, el imperialismo, el helenismo, el judeocristianismo; redefiniendo el sistema como capitalismo civilizador. No es tampoco, lucha de culturas, como dice Cerutti, sino lucha contra una cultura-la occidental- y mejor, entendiendo, como el filósofo cubano entiende una

cultura, en su carácter abierto, conflictivo, innovador en dialéctica con momentos de conservación, de tradición. Las culturas son solo puntos de partida y fuentes de principios organizativos de lo real que pueden poner a prueba los principios que subyacen a la episteme occidental. Además lo determinante, en la identificación y enfoque de un sujeto de dominación tan amplio, es poder derruirlo, de tal manera que podamos descubrir, las memorias que yacen tras sus procesos y significaciones, memorias de las víctimas, de la barbarie civilizatoria, que como resultado de una actitud de recuperación, rememoración y re contextualización de las mismas, tienen como intención para el autor, ser fuente también, de principios y prácticas que permitan una convivencia con el verdadero estatuto de interculturalidad que requiere su factum, su diversidad operando en todo el globo. Ahora bien, tanto el punto de partida, es decir, nuestras tradiciones culturales, como su proceso de descentramiento, principalmente la occidental, tiene como primer propósito no tanto destruir una cultura o anticipar otra, sino desarrollar la biografía saludable de todos los individuos. En suma: es una lucha contra el sujeto eurocentrado, para poder descubrir posibilidades históricas negadas- en la memoria de las víctimas- y abrir espacios posibilitantes que re articulen un mundo más justo entre las personas.

Y valga una aclaración, porque el autor no describe literalmente un sujeto de dominación eurocentrado o un sujeto de liberación intercultural, en esto Cerutti diría, que el habla de culturas. Y esto de nuevo es el producto del malentendido que provoca poner un mismo plano en la propuesta del autor, su lenguaje más matinal, estratégico y el negativo, que hace énfasis en la

ubicación y transformación de ese sujeto o de esos procesos de occidentalización normalizadora. Ya que el autor en varias de sus obras, toma como punto dinamizador del cambio social, las practicas personales y colectivas; no las prácticas culturales. Por ello toma como referente a los movimientos sociales emergentes o sujetos alteros en su voz a la normalidad de celebrar el encuentro de los dos mundos allá por 1992, también en el movimiento zapatista, los movimientos de liberación nacional y transexual, etc. Recalca además que no quiere tener un punto de partida teórico sino histórico. Busca prácticas históricas descentradoras o conservadoras de la occidentalizacion. Por tanto, cuando Fornet Betancourt refiere a la cultura, no se debe entender solamente a los objetos, procedimientos, canones, actitudes, valores; es decir, a lo que de algún modo podemos llamar objetivo; sino que estos procedimientos son llevados a cabo por personas, que institucionalmente, espontáneamente o implícitamente reproducen la materialidad de esos procesos de occidentalizacion. Al haberse hecho global y al haberse instalado y naturalizado este sujeto de dominación, pareciera que no cabe entenderlo como sujeto, sino como procesos o procedimientos, es decir, como cultura. Pero esto podría ser un error, culturas y sujetos son indisolubles en el horizonte de sentido del autor. Al enfatizar el historicismo de las prácticas, está asumiendo que este tiene cierre categorial con el sujeto, no con las culturas. No existe historicismo de las culturas, estas no tienen autoconciencia, sino de los sujetos, también de las personas e individuos.

De la misma manera, en su intento de derruir la complejidad y multidimensionalidad del eurocentrismo en nuestra vida, con el fin, de

encontrar memorias y abrir espacios para hacer otros mundos, el filósofo cubano, no nos habla de un sujeto de liberación intercultural, lo mismo que el de dominación, este tendría muchos puntos y diferenciaciones, y mantendría un carácter de inubicuidad o de dispersión, pero se constituye, en tanto *nuevas prácticas de convivencia*. Y ahí si Fornet despliega una batería de sugerencias: abrir espacios de fe, destecnologizar la vida, etc; de numerosas practicas personales y colectivas para abrir la occidentalización. No nos habla de prácticas de las culturas, sino más precisamente de las personas y colectivos. A esto debemos añadir, que las acusaciones de sujetivacion de la cultura, pierden aún más peso específico, cuando atendemos a un componente clave de la propuesta intercultural: el sujeto viviente- y no la cultura viviente. Un sujeto con necesidades, cuya corporalidad es clave para definir las formas más apropiadas de organización social, y no como el sujeto abstracto descorporalizado del estado de derecho que nos gobierna.

Es por ello, que aunque pueda extenderse en el uso del concepto de cultura, hay señales que indican que está en búsqueda de un sujeto de liberación. En la entrevista anteriormente mencionada, cuando le presento la ambigüedad de la categoría de víctima, para ser la que sostiene de alguna manera, el nuevo rol de sujeto histórico liberador, da sus consideraciones respecto a esta categoría, de tal modo, que la aparición y constitución de un sujeto de transformación social- y no de una cultura del cambio social- es central en su propuesta, este sujeto deriva de una fenomenología y patología del dolor. Es ahí, en este sujeto, donde se conjuntan las energías transformativas de la sociedad. Me responde:

La categoría víctima es una metáfora, que tiene la función de recordar, permanentemente que nosotros somos, participamos de una memoria de dolor. En realidad, la categoría fuerte, es el dolor, los dolientes. A quien le duele, algo, un golpe?. Yo hablaba de los golpes de Vallejo, los golpes de la vida.....Si la gente hace memoria de los golpes que ha recibido, tienes entonces, los rostros. Estos son variable culturalmente...pero la experiencia de la explotación, eso es, invariable. Es la ambivalencia en la historia entre la civilización y la barbarie. Nos movemos en esa ambivalencia. Cuando hacemos actos de barbarie ahí golpeamos. Le llamas víctima le llamas excluido lo podemos discutir. Lo importante es transmitir de generación en generación que el tiempo nuestro no es un tiempo de progreso, es un tiempo donde sucede dolor y hay que sanarlo. Procurar sanarlo. Le llamas liberación, como le quieras llamar. Pero proponer estrategias, medidas y prácticas que contrarresten el dolor del mundo. Una posibilidad es crear a partir...no solo una fenomenología.....sino una patología de la sociedad, no solo a nivel psicológico sino una patología como inteligencia del dolor, en sentido etimológico, pato, logia, un logos del dolor.....la patología es la línea.²¹⁴

En lo que corresponde a la utopía que abre la crítica al eurocentrismo hay que tener en cuenta que la posible sociedad intercultural que debería venir durante o a posteriori de un dialogo sui generis y sumamente particular, como el que plantea el autor, se hace contra intuitivamente difícil de imaginar. Ya no es solamente un cambio radical- en el caso de la izquierda histórica- en la economía y el estado. El sujeto dominador actúa a todo nivel posible dentro de la trama y complejidad de la vida humana en la actualidad, me refiero, a los procesos de subjetivación y objetivación occidentalizadores. Al haber penetrado con profusidad y diferenciado, el desmontaje y transformación en la práctica se hace mucho más difícil de poder llevar a cabo. Ciertamente, que

²¹⁴ ITACAB, op. cit....

los ritmos temporales de vida los dicta con mayor capacidad de manejo el sistema, sea el mercado, la cultura global o el consumo, pero así no sea este, siempre vivenciamos y actuamos desde un ritmo temporal, un tipo de estructura socio cósmica que hace devenir al tiempo bajo esquemas, pautas y velocidades. ¿Cómo hacer entonces, para prácticamente salirnos del tiempo, salirnos de una especie de maquina funcional, como podríamos decir, un reloj, para desde afuera desmontar todos los efectos del occidentalismo?. Este último, ya no solo es un discurso geopolítico evolucionista, sus efectos pregnan la antropología actual y la red de distancias y acercamientos con los entes, es decir, la cosmología. Hasta las prácticas más propias de las vertientes antihegemonicas actuales operan sobre la base de conceptos y articulaciones de la acción que pueden denominarse bajo la posición del autor como eurocéntricos. De algún modo, al identificar un sujeto dominador tan anclado con la multidimensionalidad de nuestra vida, la liberación debería ser más difícil, imposible o sumamente abrupta y violenta en caso pensemos en un mundo y una convivencia totalmente nueva. Los descubrimientos de la filosofía intercultural a este nivel colocan la preocupación humanista en un plano central.

Ahora bien, lo difícil de la transformación social, al haber identificado tal nivel de alienación, debido a los procesos de subjetivación y objetivación occidentalistas, no deriva desde mi postura, en que la propuesta del autor, deba ser calificada de utópica o irrealizable. Leamos en ese sentido lo dicho por Mario Mejía Huamán:

La propuesta de Raúl Fornet Betancourt no deja de ser interesante, pero por el momento utópico e irrealizable; diríamos, como nuestros jóvenes, su propuesta está fuera de onda. No entendemos mucho de polifonía ni de coros pero tenemos entendido que en una pieza musical "a voces", la armonía no surge del simple contraste entre las voces, como parece entender el autor, sino de que cada voz canta una melodía sustentada en el acorde fundamental que guía la frase musical. Si, dada la libertad de las voces cada una emitiera el sonido que quisiera, no habría música. La bulla de los mercados "informales" limeños, por ejemplo, no es armónica, mucho menos polifonía.²¹⁵

Si las sociedades tienden al control, a la anticipación por medio de la simulación, la transparencia y virtualización de todos sus procesos; a la funcionalización,²¹⁶ y colonización de la vida, es claro, que cualquier teoría liberacionista de estos tipos de sociedades, siempre se presenten en un primer momento como *fuera de onda*. Y parece correcto que así sea, porque no querríamos una teoría que sintonice o relegitime estas sociedades de control. De otro lado, es justamente, por no atender a la verdadera significación de la filosofía intercultural, es decir, en su plano negativo de la occidentalización, en su centralidad de ser filosofía política, que se atiende a su componente secundario, me refiero a su ámbito retorico más ideal o regulativo, casi estético. Es decir, a la figura polifónica de la armonía y contrastación de las voces. Ya que en la contracara del desarrollo conceptual que realiza el autor, señala reiteradamente la idea, de que el dialogo intercultural, no pretende ni llegar ni ser en su proceso, un ámbito pacífico, donde las diferencias queden subsanadas. Por el contrario, admite un proceso conflictivo y contradictorio permanente en distintos planos del ser social:

²¹⁵ Huamán Mejía, Mario. *Hacia una filosofía andina. Doce ensayos sobre el componente andino de nuestro pensamiento*. Lima, ec-red, 2005, pag. 206.

²¹⁶ Baudrillard, Jean. *Pantalla total*. Barcelona, Anagrama, 2000.

clases económicas, genero, etc. Y mucho más, sacando a contraluz esta dimensión estabilizada en su propuesta, pero que puesta en enfoque, nos enseña a ver que lo determinante no es la armonía, sino las dinámicas de tradición e innovación- en las culturas y sociedades- y de opresión y liberación – a nivel del desarrollo personal- que subyace en todo orden cultural y que enfatiza el filósofo cubano.

Por ultimo cabe señalar dos cosas más. Primero, que cuando Mejía Huamán refiere al " acorde fundamental" , no da cuenta, de que esto implica, una universalidad a priori; que es justamente lo que pone en cuestión Fernet Betancourt, por presentarse además de a priori, es decir, resultado de unos pocos, y no de un dialogo simétrico de todos, con cierta tendencia formalizante. A priori, universal, necesario, formal²¹⁷; son las características que da el filósofo peruano, para la base de cualquier racionalidad, y en tanto Fernet Betancourt quiera descentrar este concepto de racionalidad, kantiana, y trascendentalizadora de nuestro cuerpo con necesidades, de algún modo se volvería un irracional. Segundo, que no queda clara la calificación de utópico, en el sentido que todas las matrices civilizatorias, se han basado antes, durante y principalmente para estabilizarse ante las crisis; de utopías. Lo imposible realizable se volvió realidad en muchas de las transformaciones sociales de la humanidad. Además, el enfocarse en la contracara utópica y quedarse allí, no deja ver, que esta es el resultado, de la actitud destructiva del eurocentrismo, que es la tesis que queremos demostrar. Ahora, lo irrealizable y utópico en si no nos dice nada, si no atendemos a que una sociedad con aquellos parámetros de humanización interculturales que

²¹⁷ *Ibidem*, pág. 219.

plantea el autor, no han sido el resultado de su imaginación; por el contrario, lo difícil de una transformación social de manera rápida, eficaz e inminente, al haberse identificado un sujeto de dominación tan amplio, no es responsabilidad del autor, es un dato de la realidad. Lo que parece utópico, lo es aún más en apariencia como resultado de la orientación filosófica del autor y si más real y objetivo, cuando adquirimos conciencia de esa amplitud dominadora y codificadora en nuestra vida, que nos explica el autor, en sus críticas a los procesos de occidentalización de la vida individual y colectiva. En conclusión: lo utópico de la filosofía intercultural, no deriva del programa teórico mismo, sino del grado de dificultad mucho mayor para una liberación, luego de la identificación de un sujeto e instancias de dominación de amplísimo rango.

Si seguimos desarrollado este punto nos daremos cuenta que a pesar de la hegemonía y el horizonte totalitario del sistema en el que vivimos, por medio de un cada vez mayor, sofisticado y eficiente funcionalismo en los distintos órdenes de nuestra vida; hay espacio para la utopía. A pesar de identificar un ámbito de dominación mucho más amplio, da pie a no perder la esperanza, que será el plus de vida que podría complementar la tarea negativa de identificación y erosiónamiento del eurocentrismo. Acá Fernet Betancourt dirige su enfoque en la misma línea que Erich Fromm. Veamos algunas ideas clave para abrir la posibilidad de un diagnóstico crítico de lo actual que nos permita a su vez superar su estado de carencia y conflicto.

En este sentido la encrucijada de los problemas actuales para Fromm es que existe una desesperanza generalizada que no nos permite creer y tener un margen para cambiar el estado de cosas del mundo. Esta desesperanza

en su mayor parte es inconsciente, mientras que su contracara consciente muestra a la gente optimista que espera pasivamente nuevos progresos sociales. Lo peor de todo para Fromm, siendo la esperanza una cualidad no opcional de la vida, sino estructural del carácter, puede destruirse (reprimirse), por medio de la idea que no existe esperanza. Cuando esto se incardina lleva a algunos a aborrecer la vida e intentan destruirla²¹⁸.

No obstante Fromm, plantea que la esperanza es paradójica; ni es espera pasiva- desesperanza disfrazada- ni aventurerismo. Es estar dispuesto sin desesperarse a lo que aún no nace. Si es débil opta por la comodidad o la violencia, si es fuerte, nos prepara para la llegada de lo que se halla en condiciones de nacer²¹⁹. La esperanza es un " estado, una forma de ser"; un estar dispuesto en todas las dimensiones humanas posibles a actuar- no en ser activado, seducido, encendido y parecer activo en respuesta²²⁰. La esperanza está conectada con la fe no en el sentido de creencia teológica, sino como la convicción de lo que aún no ha sido probado, no obstante, late como posibilidad real. La fe racional es la conciencia en la gestación de aquello²²¹. No pretende predecir el futuro, sino visualizarlo en tanto estado de gestación de lo presente²²². La esperanza se convierte en el temple de ánimo que necesita la fe. Otro elemento adicional es la fortaleza para no corromper las dos cualidades anteriores evitando caer en una fe irracional o un optimismo vacío.

²¹⁸ Fromm, Erich. *La revolución de la esperanza*. México, Fondo de Cultura Económica, 2012, pag. 32.

²¹⁹ *Ibidem*, pag.21.

²²⁰ *Ibidem*, pag.23.

²²¹ *Ibidem*, pag.24.

²²² *Ibidem*, pag.25.

Lo importante es notar que Fromm enfatiza la idea que estas cualidades no son propiamente conductistas o descriptivas de nuestra vida. No le interesa saber que pensamos, decimos o como nos comportamos, sino en identificar una estructura semipermanente de carácter que conduce nuestras energías²²³. Pero mejor aún dirá, que la esperanza y la fe al ser fundamentales para la vida suelen romper con lo estatuido, ya que siendo el carácter de la vida el crecer y siempre cambiar, esta no puede estancarse. Esto vale para el individuo y para la sociedad²²⁴. Es por ello que Fromm en otro momento enlaza todas estas cualidades con la resurrección que no tiene sino el significado específico de un renacer con un plus de vida, de aumentarla y vivificarla.

En otro trabajo Erich Fromm establece la posibilidad de una reversibilidad a los problemas y la humanización actual, estableciendo dos distinciones existenciales: el ser y el tener. Junto con el amor a la vida y a la muerte, estas dos últimas tendencias son experiencias y fuerzas que caracterizaran a los individuos y sociedades²²⁵. El tener apela a un modo histórico interesado en las cosas, el ser apunta a las personas.²²⁶ Y es que el ser y el tener, son tipos de orientación del yo ante el mundo, determinando la totalidad de pensamiento, sentimiento y actos de la persona²²⁷.

²²³ *Ibídem*, pag.22.

²²⁴ *Ibídem*, pag.27.

²²⁵ Fromm, Erich. *¿ Tener o Ser?*. México, Fondo de cultura económica, 2013, pag.38.

²²⁶ *Ibídem*, pag.41.

²²⁷ *Ibídem*, pag.46.

El tener es una modalidad de existencia que emerge de la esencia de la propiedad privada. Adquisición y conservación de lo adquirido es lo central. Pasa desapercibido el hecho que tanto el sujeto que tiene, como el objeto que se posee, nunca son permanentes, por tanto, tener, un objeto" es solo un momento transitorio del proceso del vivir". Pero lo más importante es señalar que entre el yo y lo que tengo no hay una relación viva, ya que por un lado, las tengo para hacerlas mías, pero por otro lado, ellas me tienen, debido a que conforman mi identidad y mi cordura. El proceso entre sujeto y objeto no es vivo, productivo, sino una relación de muerte, agotamiento²²⁸

El ser refiere a experiencias más que a cosas. Le pertenecen la independencia, la libertad y la razón crítica. Su modalidad principal es el estar activo, pero no como ocupación, como actividad exterior. Expresa el uso productivo de nuestras facultades que nos está haciendo crecer constantemente, renovarnos, fluir, amar, trascender el ego: estar interesado en ofrecer, dar. Es algo que no se muestra con las palabras solamente, sino con la experiencia compartida e inexpressable con el otro²²⁹. Solo en tanto abandonemos el modo del tener, que busca la seguridad aferrándonos a nuestro yo y sus posesiones, es posible emerger al modo de ser. Renuncia y vaciamiento entonces del egocentrismo y egoísmo.

Resumiendo, poseemos ambas tendencias: una que toma su coherencia en el aspecto biológico de la sobrevivencia- el tener- mientras que la segunda, la del ser, que expresaría la necesidad de superar nuestro aislamiento junto

²²⁸ *Ibídem*, pag.94-95.

²²⁹ *Ibídem*, pag.104.

con los otros, explicando nuestra condición específica de especie, que es el crecer y aumentar nuestra vida. Nos queda decidir ante ambas tendencias, aunque Fromm subraya que esta decisión estará en gran medida determinada por la estructura socioeconómica de la sociedad.²³⁰

Como podemos ver, el ser, la esperanza, la fe, la fortaleza, la resurrección, son una serie de instrumentos conceptuales que reflejan un análisis psicoanalítico de la sociedad que podrían abrir la puerta a una transformación social e intercultural frente a todo discurso eurocéntrico finalista de la historia y del hombre²³¹.

La dificultad de la transformación social ante lo hegemónico también puede abrir sus perspectivas bajo la impronta de un análisis y funcionamiento crítico emergente de las emociones. Sería un modo de complementar aquella tarea negativa central del proyecto intercultural. Como señala Victoria Camps, no basta con conocer el bien, el asunto es desecharlo o despreciarlo²³². Así, el ámbito de las emociones compone el orden moral, entendiéndolo como el ámbito de lo evitable. Es ante lo evitable que las emociones se erigen, para

²³⁰ *Ibidem*, pag.121.

²³¹ También Walter Benjamín es un referente implícito en la teoría utopista de Forner. Donde la rememoración y la redención, de cierta imagen del pasado, posiblemente articulada por el historiador, regresa, desde " un instante de peligro", que pone en jaque las tradiciones conservadoras y a las clases dominantes. Estas explosiones y acontecimientos en términos de Badiou son las conexiones y divergentes articulaciones de una nueva filosofía de la historia, y no de una linealidad dentro del suceder de un tiempo vacío. Recuperación del Tora o de la tradición judía que fuere, no obstante, superado su mesianismo (proletariado) y al anticristo (la burguesía), sus relaciones con la decolonialidad son claras, en el sentido de la articulación de " furia " del pasado expresada en los imaginarios presentes. Estas tesis de Benjamín además alcanzan al " historiador de las ideas", que intenta ampliar sus recursos metodológicos y fuentes, para ensachar y visibilizar a los sujetos de dominación y liberación, y su papel en la historiografía bajo la temporalidad liberacionista (en caso de Benjamin sería mesiánica).

²³² Camps, Victoria. *El gobierno de las emociones*. Barcelona, Herder, 2011, pag. 13.

sentirnos afectados, ante lo inmoral, la injusticia y la vulneración, causándonos rabia, indignación, vergüenza que no deben ser rebajadas como pasiones, sino como criterios que ordenan y ayudan a la razón, y que son puntos focales de la motivación.²³³ En esta línea se aportaría al proyecto intercultural identificando además al " apático" aquel que no tiene la capacidad para sentirse afectado, aquel que no ha interiorizado la diferencia entre lo bueno y lo incorrecto, por eso no se siente motivado ni desmoralizado. El apático es un producto antropológico del sistema²³⁴.

2.7. Historia de las ideas

Rechazando el peso en lo teórico y la comprensión de la cultura como algo muy dado hacia adentro de ella y centrado en la definición; por el contrario, la perspectiva del autor sobre lo intercultural no debe ser comprendida como una posición meramente teórica ni tampoco propiamente como un mero dialogo de tradiciones culturales, tomándolas como matrices cerradas, por el contrario, debe comprenderse como una postura o disposición por la que los seres humanos se capacitan para convivir y en donde se hacen

²³³ *Ibídem*, pag.18

²³⁴ En ese mismo sentido Varela y Maturana aunque aceptan que vivimos en un mundo accesible por la reflexión. Dicha apertura es limitada y en esta limitación se encuentra la trampa y el desvío. Ya que en principio existe una faceta emocional de toda forma de racionalidad " en cuanto cada dominio de lo racional se basa en causas emocionales", siendo nuestras afecciones las que determinan el dominio racional en el que operamos en cualquier instante. Es entonces que el problema de comprender nuestra experiencia se acopla a un mundo lleno de regularidades que no son sino resultado de nuestras historias biológicas y sociales. La conclusión de Varela y Maturana desconcierta: " Solo tenemos el mundo que creamos con otros, y solo el amor nos ayuda a crearlo". Cfr: Escobar, Arturo. *El trasfondo de nuestra cultura: la tradición racionalista y el problema del dualismo ontológico*. Bogotá, Tabla Rasa, N° 18: 15-42, enero-julio 2013.

el habito de vivir sus referencias identitarias en relación con los otros. Por lo que impulsa a un *proceso de reaprendizaje, reubicación cultural y traducción*. Es una experiencia que resulta *de la impropiedad e inagotamiento de los nombres propios* perteneciente a uno u otra matriz cultural²³⁵.

El filósofo cubano acusa a la filosofía latinoamericana de llevar ciertos componentes eurocéntricos. Y esa lectura sutil de esos elementos en propuestas sólidamente elaboradas es lo que queremos rastrear. Y es que no critica la culturalización ni la contextualización de la filosofía, que conforma el programa de la filosofía latinoamericana actual, sino que se cuestiona la incoherencia del detenimiento de un proceso cuya dinámica de transformación debería haber conducido o conducir a una radical apertura intercultural. Para la filosofía latinoamericana la realidad intercultural de América Latina, se la reduce , selecciona, porque su abordamiento es insuficiente para estar a la altura de dicha diversidad²³⁶.

Esta insuficiencia de la filosofía latinoamericana debido al eurocentrismo opera como:

1.- Uso colonizado de la inteligencia, al buscarse constantemente el reconocimiento de los filósofos metropolitanos.

2.-Opcion por una visión de civilización encarnada en la educación nacional y por tanto en las metodologías de enseñanza e investigación, haciendo y reforzando aún más vigente normativamente el canon de la

²³⁵ Fornet Betancourt, Raúl. *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana*. Trotta, Madrid, 2004, pp. 14-15.

²³⁶ *Ibídem*, pág.21.

tradición académica centroeuropea. Este canon consta por ejemplo de las citas de fuente, formas escritas de expresión, análisis de textos.

3.- Son hegemónicas en la producción del saber latinoamericano el español y el portugués.

4.- Reducir la diversidad a lo mestizo. El problema es que lo mestizo marca sus búsquedas y conformaciones en dialogo con los órdenes hegemónicos y no con el ámbito social cultural de lo diverso²³⁷.

Crítica al eurocentrismo de Leopoldo Zea

Aunque se empeña en reflexionar a partir de los acontecimientos de 1992 y aunque denuncia cierto eurocentrismo en la categoría de *descubrimiento*, no aprovecha la ocasión para tomar el desafío intercultural. Más bien ve la oportunidad histórica de confluir por la reconciliación de la comunidad iberoamericana. Interpretando a América Latina como una única *historia de mestizaje*, es decir, la historia de las comunidades nacionales. Para Zea, el 92 genera una situación favorable para que el indio y afroamericano tengan que ser *asimilados* de una vez. Así, mestizaje es asimilación orientado por una matriz latina. Por lo que su clave hermenéutica es la *latinidad*.

No comprende el planteamiento y operación de la movilización de los pueblos indígenas y latinoamericanos por sus derechos de autodeterminación. Para Zea, diferencia cultural es falta de integración social y económica. El

²³⁷ *Ibíd.*, pp. 22-23.

indígena como tal ya no existe, por lo tanto, el problema radica en la proletarianización y marginación que sufre como parte del proyecto nacional²³⁸.

Crítica al eurocentrismo de Arturo Ardao

Observa en los eventos de 1992 un momento para reafirmar *el origen y vocación latina* de Iberoamérica, para proyectarla como zona cultural de la *romanidad*. Así, el mestizaje adquiere su condición bajo la herencia latina que funcionaría como un catalizador. La diversidad cultural se reduce a la dualidad cultural sajón latino. Así, este análisis filosófico es el resultado de un diálogo nulo con las culturas autóctonas²³⁹.

Crítica al eurocentrismo de Arturo Andrés Roig

Por el contrario, Roig ve *el encuentro de los dos mundos* en clave de *violencia colonizadora*, de muerte cultural y etnocidio. Además va a criticar a la ideología de los *lugares comunes*—por ejemplo, el mestizaje. Se revela 1992 como un acto para recordar la conquista, acto de imposición y posesión, pero no solamente esto, sino que en aquel acto, Europa da un mensaje al mundo, en donde expresa su voluntad y capacidad de dominación, al auto descubrirse a sí mismo como un orden imperial. Por lo que, no hay diálogo con el otro, sino monólogo consigo mismo de la cultura que descubre y conquista.²⁴⁰

Su eurocentrismo radicaría en que al igual que Zea, la tarea del descubrimiento y de la identidad cultural, encuentra la posibilidad y condición fundante de lo latinoamericano en *la historia compartida* iniciada en 1492. El

²³⁸ *Ibidem*, pp. 28-31.

²³⁹ *Ibidem*, pp. 32-33.

²⁴⁰ *Ibidem*, pp. 33-41.

eje central para abordar la problemática identitaria es *lo mestizo y lo criollo*. Al hacer esto, Roig no plantea *la revisión crítica de la génesis de la identidad latinoamericana*, como una labor de alcance intercultural.²⁴¹

No obstante, Roig atraviesa por un giro intercultural donde anuncia la necesidad de recuperar tradiciones marginadas por un lado y por otro, reformar epistemológicamente el saber filosófico, lo cual involucra una tarea de decodificación ideológica. Pero a pesar de ello su visión de lo intercultural, se restringe al campo de las culturas y las etnias, convirtiendo a la perspectiva filosófica, en una *etnofilosofía*. Ello hace que no prime *el paradigma de liberación* anclado en los procesos sociales de liberación, convirtiendo así lo intercultural en mero ejercicio académico.²⁴²

De otro lado, Roig se mantiene en un marco teórico derivado de los textos clásicos de filosofía y en los textos de los criollos del siglo XVII y XVIII, obviando y eliminando de la filosofía latinoamericana las tradiciones y los textos de culturas autóctonas²⁴³.

Súmese un tercer componente eurocéntrico en su obra: articula un concepto de filosofía como *conocimiento crítico reflexivo*, formalmente perteneciente a la matriz moderna occidental. Ello le conduce a tener fuertes desconfianzas para reconocer como filosofía a las formas de pensar indígenas que se mantienen aún vivas en algunas tradiciones²⁴⁴.

Crítica al eurocentrismo de Enrique Dussel

²⁴¹ *Ibidem.*

²⁴² *Ibidem.*

²⁴³ *Ibidem.*

²⁴⁴ *Ibidem.*

No logra superar el horizonte conceptual *de la filosofía comparada*, al quedar atrapado en un concepto de filosofía que marca sus referencias identitarias determinantes a partir de la tradición filosófica occidental centroeuropea. Por lo que no se logra *el descentramiento conceptual*, al tener un déficit de interculturalidad en dicho concepto de filosofía, en el cual queda enmarcado paradigmáticamente, como un *saber técnico*, profesional, que es el resultado de un *alto grado de abstracción y articulación racional*. Adicionalmente no debemos olvidar que este concepto implica el dominio del método²⁴⁵.

Este no salirse del paradigma occidental se puede rastrearse del siguiente modo:

1.- Cuando afirma que existe filosofía náhuatl, lo hace comparándola con el pensamiento reflexivo abstracto. Plantea así que dicha cultura si realizaba abstracciones conceptuales.

2.-. Hubo un progreso lógico racional, en el transito del mito al logos. Esto se refuerza, al presentar la metáfora o el símbolo como modos de expresión no estrictamente filosóficos.

3.- La filosofía es una función intelectual que requiere para su aprendizaje ejercerse básicamente en la escuela, en la academia. Olvidando otros lugares de aprendizaje como son la historia, la comunidad y la vida.

4.- A pesar de presentar al otro como diversificado en la pluralidad, lo usa como *otro en singular*. Faltaría entender al otro de un modo menos oscuro. Ya que lo otro se reduce y desarrolla en tanto que *pueblo*, cuya

²⁴⁵ *Ibidem*, pp. 42-56.

singularidad y homogeneidad lo califican; ya que al fin y al cabo se va concluir que no se asume la perspectiva de un renacimiento y reconfiguración de América Latina desde y con la diversidad de los pueblos, es decir, desde los nombres propios pertenecientes a las pluralidad de sujetos históricos.

5.- Sobrevaloración de las categorías de *centro y periferia*, en su despliegue hermenéutico para reconstituir la perspectiva del otro.

6.- Nivela los proyectos culturales de la alteridad en un programa que identifica lo latinoamericano con la unidad en su totalidad, subsumiendo lo intercultural en una matriz reflexiva llamada filosofía de la liberación.²⁴⁶

Por último, luego de este balance antieurocentrico de la filosofía latinoamericana centrada en la categoría de mestizaje e interculturalidad, señalar por otro lado que cuando el filósofo cubano identifica el amplio espectro del sujeto de dominación, y a partir de allí, las numerosas prácticas de desmontaje del eurocentrismo que debería llevar a cabo un sujeto intercultural de liberación, toma como ejemplo de aquella sujetualidad, a lo propiamente latinoamericano, es decir, al bloque, y no tanto a los países. Revisa la producción filosófica latinoamericana, para rescatar aquella que nos veía en conjunto, en función a frentes de dominación también regionales, interestatales o mundiales. Identifica en esta relectura elementos cuestionadores del eurocentrismo, de la occidentalización y del capitalismo civilizador, es decir, identifica un plano intercultural operando en este saber filosófico. Un plano que en muchos de los casos puede estar oculto o no ser

²⁴⁶ *Ibídem.*

tan relevante, pero luego de una recontextualización adquiere otro sentido, un sentido liberacionista.

Y si seguimos rearticulando y llevando a consecuencia, a sus últimos sentidos, lo dicho por Fornet Betancourt podemos dar luz a algo sumamente relevante. Algo que se puede inferir- aunque propiamente no lo diga -de la metodología "redimensionadora-reinterpretativa" a la que se adscribe literalmente el autor. Y es que, lo latinoamericano como ámbito de estudio ha perdido potencia en las últimas décadas sea porque el marco teórico sobre el que se ubicaba se ha visto deslegitimado en su fuerza explicativa (piénsese, por ejemplo, en la Teoría de la Dependencia) o porque ha sido asociado a visiones esencialistas y construcciones artificiosas vinculados a formas de manipulación política. Sin embargo, lo latinoamericano también es el resultado de momentos e historias compartidas, de reflexiones filosóficas provisionales, de respuestas que pretendían confrontar o resolver lo universal hegemónico, de formas institucionales y redes de intercambio (piénsese análogamente en la "Comunidad Europea", a pesar de la lógica estructuradora del capitalismo económico sobre la que se asienta), de un ethos conjuntador de lo diverso que converge asintóticamente nuestras diferencias nacionales en nuestras raíces históricas desfronterizadas, etc.

El factum de la globalización corroe aún más este tipo de unidad reflexiva intermedia, no obstante, esta es mucho más importante y relevante por los recursos históricos, categoriales y críticos que ha acumulado. Primero, lo latinoamericano es la primera, continua y más larga experiencia intercultural

por la que hemos atravesado y atravesamos. Al habérselas cada nación o país *desdefinido o decodificado* su voz singular para optar por un " nosotros" , por una instancia que no enfatiza lo diferente. Así entendido, lo latinoamericano, implica un proceso de yuxtaposición, de puentes, caminos y búsquedas; que son ya el punto de llegada del componente critico que lo atraviesa, es decir, *poner en el diván* nuestras identidades nacionales para saber cómo hemos llegado al lugar en dónde estamos y como queremos y hacia donde llegar²⁴⁷, teniendo en cuenta la posición, grado de exclusión e inclusión y punto de vista del otro, en nuestra tarea. Como resultado de esta *cualidad interactiva e inédita* que opera emergentemente en lo latinoamericano, podemos decir, en segundo lugar, que es justamente esta capacidad la que le permite ser una unidad de reflexión, concreción y acción practica intermedia, que posea más fuerza e inminencia para poder universalizarse, problematizar la hegemonía o involucrarse en el mundo de tal modo que pueda reestructurarlo o desafiar sus imposibilidades prácticas y discursivas; si lo comparamos con la fuerza de lo singular, nacional.

Se me puede objetar que esta interpretación no condice con la postura fundamental del autor al establecer como componente intercultural clave: la deconstrucción y las culturas étnicas- no tan adentro de los procesos de mestización. Y por lo dicho arriba se podría pensar que se quiere esencializar o limar las diferencias interculturales en aquello que puede corresponder a lo que se define por latinoamericano. Y en este caso desde la perspectiva filosófica. Pues bien, esto no es correcto. Es cierto, que Fornet Betancourt usa el concepto de etnia, como componente central del sujeto de liberación. No

²⁴⁷ Taylor, Charles. *Las fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Barcelona, Paidós, 2006.

obstante, también usa argumentativamente en el orden de la liberación social la categoría de América Latina. Y acá el componente geo cultural. Y ontológico también, ya que la alinea con las modalidades de la radical exterioridad, del rostro, o del otro periférico. En este plano de su discurso, identifica en América Latina el nosotros del que el también forma parte y al cual ubica en condición de víctima- afectada con dolor por el sistema- respecto a la constitución de la modernidad, el capitalismo mundial y el eurocentrismo. Lo latinoamericano vendría a ser en el sentido más intercultural, la suma de memorias y prácticas olvidadas y expoliadas pero que deben desplegar la realización de su mundo como condición para nuevos diálogos y consensos. Pero no solo eso, además de liberarnos de la situación negativa en América Latina, lo que realiza con su metodología es descubrir en el sentido más pleno de la palabra, el componente intercultural operando en el discurso latinoamericano, pero mezclado y texturado con otros componentes argumentativos y conceptuales. En conclusión, lo latinoamericano es un elemento esencial en la constitución del discurso de Fernet Betancourt ya que reconoce que su estatus, su naturaleza de unidad intermedia de reflexión, es importante, ya que es el resultado, de esfuerzos interculturales y mancomunados, que han devenido de siglos de interacción e historia conjunta entre las naciones y países que la componen. Es por ello que los discursos latinoamericanistas tienen que guardar en algún nivel este componente intercultural, respondería a mi parecer Fernet Betancourt. Ahora bien, en su sentido más intercultural, lo latinoamericano, el sujeto latinoamericano, confronta al occidental, y se expresa desde significaciones, actitudes y prácticas que corroen la occidentalización de la vida y su grado y modos de

dominación; pero desde realizaciones históricas y posibilidades-memorias-que componen su tejido vital y también desde conceptos.

Y en este punto nuevamente vemos inexacta la crítica de Cerutti que acusa de cierto menosprecio a la tradición latinoamericanista; que la lectura del filósofo cubano es poco contextualizada. Veámoslo:

En general, los autores citados por Raúl Fonet Betancourt como autoridades no son de Nuestra América.. A los nuestroamericanos siempre parece faltarles algo, según él. Es como si los destacara por sus carencias. Lo cual, en principio, no está mal, siempre y cuando apreciara sus aportes. Esto conlleva también una continua no referencia a la tradición filosófica latinoamericana o a referencias muy poco contextualizadas. Quizá por la atención muy desigual que Fonet le presta a los aportes de nuestra tradición en Historia de las Ideas. Siempre mencionada, pero poco aprovechada. Lo que suele reiterar es una descalificación por monocultural, aplicable en no pocos casos, pero inconsistente en su generalización. Por ello, quizá, no se vislumbran en sus enfoques “nuevos accesos” efectivos a la Historia de las Ideas, a la cual no se puede, por lo demás, hacer referencia en bloque, dadas las múltiples y hasta sutiles variantes desarrolladas a su interior y que merecen ser conocidas y evaluadas con precisión . Me da la sensación de que la propuesta intercultural de este autor no termina de lograr el “des[a]marre” de la tradición occidentalocéntrica.²⁴⁸

Calificar de carente la producción de ideas en latinoamericana, se debe, a que son carentes en el plano intercultural, no carentes sin más. Y no sería tan incorrecto diagnosticar ello si vemos que la realidad y los hechos en nuestra región nos indican todo lo contrario respecto al ajuste de la sociedad y el estado a la diversidad cultural. De otro lado, carecerían de la perspectiva

²⁴⁸ Cerutti, Horacio. *Dificultades metodológicas....op., cit..pag.95.*

crítica principal para el autor: la identificación, cuestionamiento e intento de superación del eurocentrismo, sea en la producción del saber, sea en la producción de los hechos. Pero por si esto fuera poco, en realidad la crítica del proyecto intercultural va en dos direcciones: señala una carencia, pero también una fortaleza. Y por ello, recontextualizara sus planteamientos, descubriendo componentes interculturales, éticos respecto a la alteridad, inclusivos, críticos, etc. Es decir, incluir el programa teórico de los latinoamericanos en un marco de sentido mayor que el de su contexto específico y si no mayor en un orden no tematizado ni tomado como importante pero transversal: el intercultural. Es por ello que al autor no le interesaría en realidad hacer una historia de las ideas, y ahí sí, contextualizando de manera más precisa, para exponer fidedignamente lo que significaban esas ideas en el tiempo en que fueron presentadas, pero si recuperar elementos críticos para un contexto por ejemplo de conflicto entre norte sur o de alianzas sur- sur, que son aquellos locus dinamizadores de lo social que están definiendo las fronteras, la distribución de riqueza y el saber. Y justamente el acceso hermenéutico a la historia de las ideas, será en ese sentido, en la tendencia descubridora, de un componente trascendental – es decir, un invariante antropológico, que subyace en todas las culturas, pero que es velado por distintas disputas socioculturales, me refiero a la textura de la interculturalidad, operando en nuestras vidas.

2. 8. Religión

- La configuración eurocéntrica del cristianismo

El Occidentalismo se entiende como Voluntad de Dominio de una región, una tradición y una cultura, que se va universalizando por imposición. Así, el

cristianismo ha sido configurado por Occidente y su expansión, que involucra la auto percepción de ser la humanidad sin más. De modo similar, y por la fuerza de la occidentalización se ha reducido la religión a una pretendida universalidad que rechaza lo divino como manifestación infinita de lo plural. Esta perspectiva llega a consecuencias relevantes, cuando el autor, traza una línea entre la organización de la iglesia y su conformación conceptual-teológica, que vendría a ser la insuflada por el Occidentalismo y una estructura, mensaje o fuente de sentido que si expresaría la verdadera y necesaria universalidad del cristianismo:

Ese proceso de occidentalización o, mejor dicho, que la forma de cristianismo nacida de dicho proceso, forma que es de suyo contingente, ha sido absolutizada y elevada a versión única posible de expresión de la fe cristiana...(.).....Pues ese trasfondo de seguridad cultural extrema que desarrolla Occidente contribuye sin duda a que se imponga en el cristianismo (occidental) el fatal malentendido de confundir una forma contingente de organización de la iglesia y de articulación teológica de la fe cristiana con la estructura fundamental necesaria universalmente para identificar al cristianismo tanto estructural como teóricamente.²⁴⁹

- El eurocentrismo y las sociedades del conocimiento

El occidentalismo habría culminado en una etapa que pone en crisis a la religión: las sociedades de conocimiento. No obstante, no es posible reducir la complejidad de la realidad social europea a este concepto, el cual funciona como retórica y justificación ideológica de la realidad que se hegemoniza.

²⁴⁹ Fornet Betancourt, Raul. *Interculturalidad y religión. Para una lectura intercultural de la crisis actual del cristianismo*. Abya Yala, Quito, 2007, pp. 9 -13.

Las sociedades del conocimiento se basan en la centralidad del saber científico tecnológico, convirtiéndose en elemento de cohesión social hasta forjar un proyecto humanístico. Cuando esto ocurre, la producción del conocimiento y las políticas de dominio en todo ámbito vital se vuelven inseparables. Este tipo de sociedades progresa por racionalización al modo weberiano, y vuelve pilar la idea de que se puede prever y calcular el futuro de las sociedades²⁵⁰.”

- El eurocentrismo de la modernidad al interior de las religiones

Haciendo énfasis en la eurocentrización del cristianismo y las crisis a las cuales ha llegado, gracias a la incorporación de principios de organización antropológico sociales de la modernidad en el corpus cristiano; este reduce su matriz de posibilidades para la convivencia religiosa bajo estos principios. Así, dice el autor:

*Formulando la pregunta de otro modo, lo que queremos sugerir es la cuestión de indagar si, bajo la presión de dialogar con la modernidad centroeuropea y del afán de tener un lugar en la nueva hegemonía ascendente, el cristianismo – ¿anti-cristianamente? – se transformó de hecho en una religión europea, que ahora quiere decir **eurocéntrica**, esto es, que empequeñece su propia herencia intercultural e interreligiosa y su configuración como tal desde el judaísmo, el “paganismo” e incluso desde la interacción con tradiciones indoeuropeas y/o góticoceltas...(…).. Se trataría de ver, por tanto, si en su crisis actual no se refleja la crisis de empequeñecimiento y de aislamiento e incomunicación que para la humanidad significa **la constelación eurocéntrica** del mundo.*²⁵¹

²⁵⁰ *Ibídem*, pág. 52.

²⁵¹ *Ibídem*, pp. 74-75.

Peor aún, el proceso de agotamiento de la religión se asemeja a la pérdida de potencia en la actualidad de la razón crítica que aparece en la modernidad²⁵².

- La exclusión eurocéntrica del otro por parte de las religiones

La principal consecuencia de la organización de la fe bajo el paradigma occidental es la exclusión de la alteridad de sus procesos constitutivos, expresándose como una *crisis de comunión* con el otro.

*De su proceso de intelectualización según el paradigma de la cultura moderna dominante, a saber, la exclusión sistemática del otro de su dinámica de constitución y de contextualización. Y es claro que hacemos valer la exclusión del otro en una doble vertiente. Pues la entendemos como la exclusión de alternativas culturales que se generan desde la propia matriz histórica, como ilustraría en concreto el desencuentro con la alternativa socialista, pero también como exclusión de los muchos otros cuyas culturas no obedecen a la ley de la razón europea moderna.*²⁵³

La tradición occidental se caracteriza además por la concepción de subjetividad que tiene de base, en este caso, la subjetividad cartesiana del sujeto posesivo, dominador, individualista y, que para ser reconocida debe entrar en una relación asimétrica con el otro. Este tipo de sujeto que se conformaba en la realidad fue introducido al cristianismo.

Si no fuera porque en este caso supone a su vez una concepción de la subjetividad que, arrancando de Descartes, centra el proceso de subjetivización en el yo, esto es, en el

²⁵² *Ibídem*, pp. 79-80.

²⁵³ *Ibídem*, pág. 81.

*individuo desligado de toda socialidad; pero hambriento y necesitado al mismo tiempo del otro y del mundo, ya que si no los “domina”, si no obtiene de ellos su “reconocimiento”, no llegaría en realidad a ser señor de si mismo, que es la condición para ser señor del reconocimiento como una lucha a vida o muerte..*²⁵⁴

2.9. Ciencia

- El eurocentrismo y la tecnología

Para mostrar *el carácter casi místico* de la filosofía intercultural el autor señala que ante la matriz eurocéntrica que enfatiza la epopeya de los hechos y su *ideología idolátrica de los artefactos* y las cosas, la interculturalidad se presenta como un *discurso meditativo* que bloquea o interrumpe el paso del discurso tecnológico imperante, para poder *generar la emergencia de espacios de fe y silencio* que desocupen el mundo y nuestros cuerpos, es decir, que produzca *vacíos en el mapeo antropológico y cosmológico operante*, configurados por la ciencia y la tecnología. Ver que esos vacíos son justamente expresión de la diversidad intercultural.²⁵⁵

La expansión sin control de la tecnología genera violencia epistemológica, entendiendo que esta última funciona a manera de condición de posibilidad de las otras disciplinas -psicología, moral, etc. El problema es que la ciencia moderna está atada a la integración empresarial de un determinado modelo de desarrollo económico social, por eso la incontrollabilidad de la expansión tecnológica.²⁵⁶

²⁵⁴ *Ibidem*, pág. 82.

²⁵⁵ Fernet Betancourt, Raúl. *La interculturalidad a prueba...op.,cit.,*, pág. 91.

²⁵⁶ *Ibidem*, pág. 93.

En este sentido, el eurocentrismo no solo es violento hacia afuera, en relación a otras culturas o naciones, sino también lo es hacia adentro, ya que nivela las múltiples tradiciones existentes dentro de *una cultura del consumo y la destrucción del entorno ambiental*.²⁵⁷

La violencia radica en pensar que no tenemos otra opción, ya que se muestra la arrogancia de un modelo de convivencia que necesita *idolatrar el núcleo de su lógica* y que por lo tanto no tolera que los seres humanos encuentren otros *centros de gravitación*.²⁵⁸

La ciencia y la tecnología se alían al proyecto colonial europeo, ya que sus conquistas no solo destruyen territorios y recursos naturales, sino también lo hacen con las alternativas científicas tecnológicas, empobreciendo *la memoria cognitiva* de la humanidad. Para decretar con ello la inmadurez científica y tecnológica de otras culturas. En nombre de esta ciencia se descalifican todas las tradiciones de conocimiento alternativo y las tecnologías vernáculas.²⁵⁹

Además hay una alianza puntual entre ciencia y eurocentrismo: la ciencia y la tecnología se emplean como fuerza que investiga el lado paradigmático del modelo de desarrollo capitalista: *el progreso*. Esto queda evidenciado en toda su pureza en la ciencia, por lo que provoca la imitación en otros ámbitos²⁶⁰.

Y es justamente el dialogo intercultural el que reacciona correctoramente para establecer un equilibrio epistemológico en el mundo y lo

²⁵⁷ *Ibidem*, pág. 97.

²⁵⁸ *Ibidem*.

²⁵⁹ *Ibidem*, pág. 95.

²⁶⁰ *Ibidem*, pág. 96.

hace poniendo a la tecnología moderna en su lugar, por medio del dialogo abierto de conocimientos y tecnologías.

Esto es más difícil invertirlo debido a *la ideología de las realidades irreversibles*, aquella que usa el sistema para naturalizarse y volcar a ella por sentido común o por ser la más conveniente. La interculturalidad consiste en un proceso de pluralización de las fundamentaciones de nuestras formas de racionalizar y de actuar.²⁶¹

- El eurocentrismo y la ciencia

La modernidad europea dominante promueve el proceso de empequeñecimiento humano y el amenguamiento de la vida por medio de la ciencia. Y es que lo decisivo para la constitución de la ciencia, no es tanto la opción por el método experimental y analítico, sino en convertir y extrapolar a este, como el instrumento más adecuado para medir toda la realidad y poder consolidar su dominio sobre ella. Tanto así que el filósofo cubano afirma que la concepción mecanicista de la naturaleza y el cosmos se levantan como una voluntad de señorío sobre sí mismo, cuya auto comprensión de si, le hacen impermeable e intolerante con su carácter misterioso y sagrado. Este saber no necesita una perspectiva reflexiva, tanto más que una ciencia positivizada, que *cierre los espacios abiertos de reflexión* por medio del saber técnico y la técnica.²⁶²

Así, entonces, la ciencia no es un fenómeno marginal sino el núcleo que define la civilización actual. No solo coloniza la vida social y cotidiana, sino también la relación con nosotros mismos y los demás. Lo hace porque rompe

²⁶¹ *Ibidem*, pág. 99.

²⁶² Fonet Betancourt, Raúl. *Tareas y propuestas de la filosofía intercultural*. op.cit., pág. 28.

los vínculos fundantes que tenemos con los otros, la naturaleza, lo sagrado y, los releva de la *zona de importancia de las experiencias del pensar*²⁶³.

Principios eurocéntricos de la ciencia. En este punto Fornet Betancourt es muy claro y sintético, nos dice que los principios organizativos del conocimiento que están en la base de la civilización occidental son:

Principio epistemológico: priorizar –supuesta la dualidad sujeto-objeto de conocimiento– el método del logos “investigador” para el que la búsqueda del sentido se disuelve en la explicación de las leyes a que obedece la “construcción arquitectónica de la realidad”.

Principio “cosmológico”: puesta en marcha de una visión “mecánica” de la naturaleza. Es decir, desnaturalización de la ciencia.

Principio antropológico: afirmación –como consecuencia de los dos anteriores– de un humanismo antropocéntrico que redefine el puesto del ser humano en el cosmos y que prioriza el apoderamiento como línea de humanización

Principio de independencia cultural: el saber científico no está determinado por factores sociales ni culturales y se desarrolla por eso como un conocimiento objetivo de validez universal. De donde se sigue:

Principio de la despersonalización: el conocimiento científico se produce con independencia del trasfondo biográfico (deseos, intereses, sueños, miedos, etc.), de las personas implicadas en el proceso de investigación (que es un proceso institucionalizado e independiente de la corporalidad humana). Por eso se podría hablar aquí también de principio de la descorporalización¹² de la ciencia, que sería la otra cara de la desnaturalización.

*Principio del progresismo: aplicación metódica y sistemática de la investigación en el sentido de una lucha abierta contra todo límite.*²⁶⁴

²⁶³ *Ibídem*, pág. 31.

²⁶⁴ *Ibídem*.

2.10 Epistemología

- La occidentalización como poder al nombrar a las cosas.

Como segunda consideración en este texto de los momentos categoriales eurocentrados podemos fijarnos que en la tradición occidental lo que la define y delimita frente a las tradiciones no occidentales, es comprender al sujeto como aquel con *poder para nombrar las cosas*. La cultura occidental prima el ejercicio del nombrar, es la base epistémica-pero también ideológica- sobre la que se ejercen los procesos de discernimiento y construcción cultural - material del mundo.²⁶⁵

No obstante, y en tono a nuestra hipótesis, sobre la vena intercultural, las tradiciones indígenas no ven el elemento constitutivo primordial del sujeto en su capacidad para nombrar las cosas. No habría que comprender que estos últimos no les signen nombres a las cosas, sino que la actitud de nombrar no alcanza un proyecto humanístico que conlleve a la cosificación y a un ordenamiento jerárquico o evolutivo tanto en la vida natural-cultural y la historia de los pueblos.

Queda relativizada esta operación epistémica por una norma, por una situación existencial más amplia que la atrapa y le da su sentido: la reciprocidad de estar con la tierra. Al quedar incorporado en el cosmos y atendiendo a esta condición en su basamento, el sujeto relativiza los nombres, y su nombramiento como llamado a lo digno. Ordenar, clasificar y por tanto valorar; operaciones y sentidos intrínsecos al acto de nombrar son pautados-

²⁶⁵ Fornet-Betancourt, Raúl. *Intersubjetividad en procesos de subjetivación...op.,cit., 51.*

rebajados- bajo el valor autentico de cada cosa natural o humana en función a una convergencia de acciones o intereses- reciprocidad-con todo el cosmos. Es como si el nombrar se llevara a cabo por medio de la causalidad de cosas separadas -en lo occidental- mientras que en el caso indígena aquel nombrar se volvería más versátil, provisional y relacionante por medio de la reciprocidad de cosas que no están tan separadas y se convertiría en *requerimiento, agradecimiento, comparecencia y transformación mutua* de estas cosas. El sujeto y el objeto desde esta perspectiva no han sido separados sino por el contrario integrados²⁶⁶.

De otro lado, el intento de definir lo intercultural saca a relucir la crítica eurocéntrica a la naturaleza misma de la definición. El intento de definir la interculturalidad resulta problemática. Primero, el carácter esencial de la pregunta por la definición, se presume que es universal sin más. Y esto es un error, ya que esta interrogante es básicamente *occidental*; se inscribe en su cultura científica que se basa en la *técnica de saber definir y clasificar*. De esto, podría resultar un componente de violencia hacia las otras culturas, que no ven como momento central de sus caminos cognoscitivos, a la definición conceptual. Segundo, el ámbito de la definición involucra delimitar, fragmentar , determinar , fijar y parcelar, que supone la referencia y operación dentro de un *marco teórico* tomado de las disciplinas científicas en las que nos forman como profesionales. Por tanto, pretender definir lo intercultural supone fragmentar disciplinarmente, el campo intercultural. Estos tipos de definiciones conllevarían dos problemas, uno, el asunto de cómo y desde donde se lograr recomponer la unidad de lo intercultural, luego de su operatividad conceptual

²⁶⁶ *Ibídem*, pag.67.

en cada distinta disciplina y dos, el costo intercultural que implica la pérdida de sustancia e historia de la diversidad cultural al verse desde la perspectiva de las disciplinas, que la convierten en objeto de estudio. Tercero, la definición objetiviza lo definido. Consiste en un proceso que coloca lo que se quiere definir, como algo que se encuentra afuera, al otro lado del sujeto que define. Se cae en el riesgo de entender lo intercultural como un orden objetivo que puede ser examinado a distancia. Se pierde así la comprensión central de que lo intercultural es *una calidad interior a la vida* y mejor aún, se perdería de vista que lo interculturalidad funciona no en el plano objetivo sino en *el de la participación interactiva viva* donde el sujeto y sus prácticas es lo central. Y por último, las definiciones no solo obedecen a un marco disciplinar sino que suelen formar parte de una *construcción teórica mayor*, usándose como apoyos para completar la arquitectónica de una teoría y un sistema, que no podría dejar de ser monocultural.²⁶⁷

Nuevamente la interculturalidad se constituye negando el operar occidentalista, en principio no pretende rechazar la cuestión del problema de su definición más bien opta por replantearlo. No empezar por la definición de lo intercultural sino por poner a prueba *los recursos culturales y categoriales que poseemos para nuestras definiciones*. Por ejemplo, preguntarnos si nuestra manera de razonar nos permite un acercamiento intercultural hacia la realidad de la diversidad de las culturas. Debemos darnos cuenta que nuestras formas de pensar son resultado de *procesos de socialización y educación fijados por normas y valores de la cultura de occidente*. Por tanto, el asunto es disponernos a aprender a pensar de nuevo, reconociendo en un

²⁶⁷ Fonet Betancourt, Raúl. *Filosofar para nuestro tiempo en clave intercultural.....op.,cit.,* pp. 9-12.

principio nuestro analfabetismo cultural y acceder a una lectura de los distintos alfabetos que implican la diversidad²⁶⁸.

Los nombres que asigna una cultura a los objetos y relaciones del mundo no pueden agotar toda la realidad que se señala en su nombrar, por lo que necesita dicha respuesta ser redimensionada con los nombres de otras culturas.²⁶⁹

- El eurocentrismo y la ideología de la complejidad

La ideología de la complejidad se usa como un arma ideológica para desautorizar la participación democrática del saber.

En sentido contrario, la interculturalidad matinalmente plantea la apuesta por una pluralidad de conocimientos que en situación de aprendizaje mutuo se da cuenta que el mundo es más simple de lo que se piensa. Habría que apostar por una mayor simplicidad.

- Preferencias cognoscitivas de la episteme eurocéntrica

En la tradición epistémica hegemónica, la lógica es el ejercicio por excelencia del pensar. Se tiene que hacer valer a otro nivel la imaginación e inventiva²⁷⁰.

- El núcleo epistémico del eurocentrismo: razones absolutas, evidencias apodícticas.

²⁶⁸ *Ibidem*, pág. 19.

²⁶⁹ *Ibidem*.

²⁷⁰ Coordinadora General de Educación Intercultural bilingüe-SEP. *Reflexiones de Raúl Fornet Betancourt ...op.cit.*, pág 61.

El autor señala que el defecto fundamental de occidente, consiste en *la búsqueda de razones absolutas y evidencias apodícticas* siendo que la interculturalidad no es posible si tomamos este orden como un universal. Estas evidencias se habrían encarnado en las instituciones y allí radica doblemente la dificultad para poder criticarlas tanto a nivel personal como cultural. Señala:

*El defecto fundamental de gran parte de la filosofía occidental dominante, tanto en sus sistemas metropolitanos originales como en sus formas “inculturadas” en África, Asia y América Latina, es la búsqueda de razones absolutas y de evidencias apodícticas. Es cierto que esta filosofía conoce desde sus comienzos en Grecia la tradición de la “duda”, y que ha sabido cultivarla en sus diferentes épocas de desarrollo hasta hoy. Pero, como muestran importantes modelos de aplicación y de continuación de esta tradición – pensemos por ejemplo en la duda metódica de René Descartes o en la epoché o reducción fenomenológica de Edmund Husserl –, esa misma tradición contestataria resulta a fin de cuentas neutralizada en su fuerza negativa y puesta al servicio de la afirmación de la línea dominante de la búsqueda de certezas absolutas y de discursos con coherencia irrefutable sobre lo real y lo humano en cuanto tal.*²⁷¹

Nuevamente la interculturalidad toma forma de una estrategia desmontadora del eurocentrismo. En este caso el autor llama la atención sobre la exigencia de nuestros tiempos de corregir esta cultura de las presupuestas razones absolutas, las evidencias irrefutables, los discursos apodícticos y las verdades últimas inmovibles. Ya que en esta organización del mundo no cabe pensar ni sentir lo intercultural. Hay que tener en cuenta que *donde impera y opera la evidencia no se da siquiera la necesidad de la argumentación.*

²⁷¹Fornet Betancourt, Raúl. *La interculturalidad a prueba...op.,cit.*, pag.23.

La interculturalidad entonces, remite, primero, a una crítica de las evidencias institucionalizadas en la política, economía, etc y segundo, a una auto crítica a nivel personal de *los hábitos teóricos y prácticos* que garantizan dichas evidencias y configuran nuestro comportamiento intercultural. La autocrítica es principalmente la deconstrucción de esas evidencias interiorizadas y que conforman la formación de la coherencia personal dentro del proceso de la búsqueda de la identidad individual.²⁷²

Sugerencia en este punto de la interculturalidad:

- a.- Meditación de las culturas orientales.
- b.- La espiritualidad implicada en *el examen de conciencia* de vena occidental.
- v.- La ética del *cuidado del sí mismo* desarrollada por Foucault.
- d.- Método de la crítica a *la mala fe* de Sartre.²⁷³

Haciendo hincapié justamente en que la interculturalidad es antes que nada un proceso deconstructivo de la eurocentricación de la subjetividad y el mundo. Dice el filósofo cubano alemán:

*Porque me parece que la **clarificación concientizadora** del programa alternativo del movimiento intercultural es decisiva no solo para saber con qué temas hemos de comenzar y/o priorizar cuando optamos por la interculturalidad, sobre todo en el plano educativo, sino también para poder determinar el mejor método o la manera como han de ser tratados los temas que se priorizan.*²⁷⁴

Lo dicho queda reafirmado y complementado cuando el autor señala que el programa intercultural tiene que ver con las *condiciones fundamentales de*

²⁷² *Ibídem*, pp. 24-25.

²⁷³ *Ibídem*.

²⁷⁴ Fornet Betancourt, Raúl. *La interculturalidad a prueba...op.,cit.*, pag.21.

la finalidad a la que apunta el programa intercultural y no tanto a ámbitos concretos de la investigación intercultural. O mejor aún, estas investigaciones se conforman más que todo como *pistas de mejoramiento de las condiciones* sobre la que trabaja la matriz de la interculturalidad, y no tanto a completar campos concretos de investigación intercultural.²⁷⁵

En este punto se esclarece la tesis que vamos probando, ya que vemos que la interculturalidad antes que centrarse en los contenidos culturales diversos de la pluralidad intercultural, más bien prueba, la puesta en cuestión o la búsqueda de condiciones que realicen la finalidad - ético, político, convivencial inédita- de la interculturalidad, o sino la mejora de estas mismas condiciones. Es innegable que ubicarse en el plano de las condiciones y no de lo propiamente empírico, es ubicarse en el plano de la reflexión filosófica propiamente dicha y aunque el filósofo cubano recalque recurrentemente que la articulación de estas condiciones no esbozarían una especie de sistema filosófico intercultural, si parecería que pudiera formarlo en cierta medida; ya que el propio ubicarse en el plano de las condiciones y darle un matiz trascendental – utópico, fuertemente negador del sujeto eurocéntrico, y aún por definir- apunta a lo filosófico

Pues bien, el peso del carácter negativo de la filosofía intercultural es aceptado por Fornet Betancourt en cierta medida en una entrevista que dio en la escuela de filosofía de la UNMSM- Lima para ITACAB; de la que pude formar parte en el 2013. En ella, me responde, ante la posibilidad de la poca relevancia de la proposición en la filosofía intercultural:

²⁷⁵ *Ibídem*, pag.22.

*La filosofía intercultural es propositiva. Esa proposición tiene sentido, si negamos, las alternativas que se le han ofrecido a la filosofía. Son las dos caras de un mismo desarrollo conceptual. Proponer desde unas posibilidades históricas, y esas posibilidades históricas, necesitan **la destrucción del eurocentrismo**, si no, no parece posible. Entonces, **la crítica destructiva al eurocentrismo** es la posibilidad de ver que hay posibilidades históricas positivas. No puedes desligar una cosa de la otra. Hay que empezar por la crítica al eurocentrismo para ver **posibilidades históricas reales**, no se trata de buscar posibilidades conceptuales, sino históricas (la negrita es mía).*²⁷⁶

- El núcleo epistémico del eurocentrismo: razones absolutas, evidencias apodícticas (II)

La universalización de occidente carga la fuerte impronta del cartesianismo, donde a nivel filosófico se desprecia los saberes y vida alternativos a Europa. *La tendencia formalizante* europea llega a establecer la condición humana en un sujeto trascendental desentendiéndose con ello de las necesidades del *cuerpo viviente* como más cercana a nuestra humanidad. Lo que llevara a la consecuencia de la conformación de una racionalidad aniquiladora de las diferencias.²⁷⁷

Peor aún, la ideología eurocéntrica afirma que *el saber no ocupa lugar*. La interculturalidad es una estrategia que contradice dicho pensar, ya que recupera y reivindica el lugar de cada una de las tradiciones de saber. Los saberes alternos deben reclamar que *sus saberes tengan su tiempo y espacio*

²⁷⁶ También en: *Pensando la Interculturalidad* ITACAB, Lima, 2013. En: http://www.youtube.com/watch?v=SJdoGY_2MHQ.

²⁷⁷ *Ibídem*.

real. Esta ideología opera en la realidad con una *educación embudo* que filtra y reduce el ámbito de la producción y transmisión del conocimiento²⁷⁸.

La interculturalidad en su papel clarificador hace frente a la liturgia filosófica del abstraccionismo conceptual, ya que si no tenemos un mundo real, no hay ocasión para el operar intercultural. Propuesta contra la tendencia formalizante, descorporalizadora: cultura de conocimientos contextuales, que involucran el ejercicio de experiencias concretas que hacen de diversos grupos o gentes sus correspondientes proyectos para dignificar el transcurrir de su vida. Así, la interculturalidad es un dialogo entre *situaciones de lo humano* y no tanto de ideas abstractas o de pensamiento desrealizador. Se debe entender que las situaciones son las señales empíricas de la realidad de las contextualidades, estas no solamente refiere al lugar de cada grupo colectivo, sino a sus experiencias concretas, que marcan su: disposición, estado y valoración.²⁷⁹.

La norma eurocéntrica que rechaza las contextualidades trae aparejado el desprecio de las modalidades y encarnaciones de la condición humana. La cultura dominante no quiere ver *la fragilidad de lo viviente en el ser humano*, por ello opta por referir a lo humano en su generalidad, lo mismo su condición; para eso generalmente pone a prueba un hipotético sujeto trascendental.²⁸⁰

El inquirir por *la evidencia y lo univoco, la sacralización de la conceptualización abstracta, el desprecio de lo contextual y por tanto del*

²⁷⁸ Fornet Betancourt, Raúl. *La interculturalidad a prueba...op.,cit.*, pag. 77.

²⁷⁹ *Ibídem*, pag.26.

²⁸⁰ *Ibídem*, pág. 27.

sujeto concreto; hacen que ideológicamente el discurso dominante postule y enfatice la existencia de una razón única como base o matriz de toda argumentación racional posible. La razón se convierte en un fin en sí mismo; instancia supra humana y supra cultural. Es un principio ordenador, pero también subordinador y aniquilador de las diferencias. Bajo esta hegemonía la interculturalidad no es posible, por lo que *el saneamiento de sus condiciones* implica rebelarse contra la ley que hegemoniza a la razón absoluta²⁸¹.

- El eurocentrismo y la verdad

Occidente: las culturas dan la verdad. Lo que resulta en que hay equivalencia entre tradición cultural y verdad. Por el contrario, para la interculturalidad, las culturas no dan la verdad sino *posibilidades para buscarla*²⁸².

- El eurocentrismo y las tradiciones indígenas

Primera posición no occidentalista: el problema del relacionamiento entre las tradiciones culturales indígenas y la filosofía occidental, no lo generan las tradiciones indígenas propiamente, por el contrario, tiene su origen en la propia filosofía²⁸³.

De otro lado, no solo se refiere el autor a la filosofía europea, sino también a la latinoamericana, que también tiene *problemas de acceso y de relación, de interpelación y de comunicación*, con fuentes del pensamiento indígena. Existe pues, un eurocentrismo interiorizado que caracteriza aun hoy a un buen

²⁸¹ *Ibidem*, pág. 28.

²⁸² Fornet Betancourt, Raúl. *Transformación intercultural...op., cit., pag. .122.*

²⁸³ *Ibidem*, pág. 236.

sector de la filosofía latinoamericana; que a veces opera de una manera inconsciente a modo de una *evidencia* de la que parten muchos de los que hacen filosofía en América Latina.²⁸⁴ Y esto debido a:

- 1.- La autopercepción de la filosofía: tipo lógico de saber critico racional.
- 2.- Preferencia de temas y fuentes en conexión con la tradición oficial europea
- 3.- Conceder prioridad absoluta a *los métodos de articulación y formulación escrita y académica* de los problemas.
- 4.- Enfoque de la filosofía como disciplina científica en sentido occidental.
- 5.- Realización desde una concepción individualista de la fuente del filosofar.²⁸⁵

Habría que añadir que este aspecto de la problemática eurocéntrica, es decir, este problema de la filosofía latinoamericana con las tradiciones indígenas, es que ha intentado resolverla con una categoría extremadamente ambigua, es decir, la denominada: *mestizaje cultural*.²⁸⁶

Peor aún, cuando el mestizaje cultural no es sino una síntesis cuya dinámica de estructuración obedece a un eje mono cultural, es decir, el occidental²⁸⁷. O está más apegada a su ámbito de realización, proceso que resultara ambiguo y conflictivo:

La razón de esa dominante mono cultural de fondo en lo que se presenta como un logrado mestizaje cultural radica en que el núcleo organizativo y articulador de los distintos niveles del mestizaje- el espacio, la lengua, la organización del trabajo, de la

²⁸⁴ *Ibidem*, pág. 237.

²⁸⁵ *Ibidem*.

²⁸⁶ *Ibidem*, pág. 238.

²⁸⁷ *Ibidem*, pág. 239.

*educación, etc- refleja sustancialmente el impacto e influencia y los continuados valores centrales de la cultura europeo occidental..(..). hay por ello en nuestro.....mestizaje cultural ambigüedad y conflicto, entre la dominante cultural organizativa, la europeo occidental, y los elementos culturales plurales que se pretenden integrar en torno al principio implicado por la dominante cultural.*²⁸⁸

Y aunque reconoce que la categoría de mestizaje es legítima- a pesar de su tendencia de mayor acercamiento con lo occidental- y pertinente para cierto orden de la realidad, señala que todo el ser social no se puede reducir a esa categoría, es decir, cuando este mismo concepto pretende declararse como universal para todo el continente. Nos dice:

*La interpretación de América Latina como una continente culturalmente mestizo es legítima, pero hay que tener en cuenta que pierde su legitimidad cuando se la presenta como universal, es decir, como certera y válida para toda la realidad cultural , política y religiosa del subcontinente. Pues haciendo abstracción ahora de que el mestizaje es conflictivo porque evidencia la hegemonía de los criollos en todos los ordenes, es innegable que en América Latina hay muchos pueblos que no se comprenden como mestizos y que luchan precisamente por el reconocimiento de su derecho a la autodeterminación política cultural y religiosa*²⁸⁹

Pero el daño al imaginario indígena es mayor y más sutil de lo que pensamos. Los límites de la inculturación expresada en las consecuencias de intentar inculturar *el logos griego occidental* con sus *categorías racionalistas* en las tradiciones de pensamiento indígena, causa:

1.- Des-estructuración de la memoria simbólica del *imaginario indígena* por los conceptos lógicos.

²⁸⁸ *Ibídem.*

²⁸⁹ *Ibídem*, pág. 261.

2.- Descolocamiento de las palabras fundantes del imaginario indígena al ajustarse a *la jerarquía establecida por la razón griega occidental*²⁹⁰.

3.- Al quedar descolocadas las palabras fundantes, se impone otro centro fundante.²⁹¹

- El eurocentrismo y la pluralidad epistémica

Pensamos y actuamos desde la referencia de una *cultura hegemónica del conocimiento*, que no nos lleva al *saber que deberíamos saber*, señala el autor.²⁹² Este saber sería más bien el resultado de *la interacción simétrica* entre las culturas del planeta. No obstante, el saber dominante se expande de manera incontrolada e impide el encuentro simétrico entre culturas, por lo que encarna en un riesgo de alto grado para la diversidad epistémica del globo²⁹³.

La constelación de conocimientos hegemónicos configuran a las sociedades, debido a su núcleo interno que promueve la innovación, es decir, el fundamento de la ciencia, la tecnología y lo mercantil, la lleva conformar lo que actualmente es denominado como sociedades del conocimiento o sociedades de la información. En estas sociedades y sus dinámicas la pluralidad epistémica no es siquiera un asunto digno de ser considerado o atendido, acusándola de ser el resultado de un tipo de nostalgia anacrónica. Hay que señalar que la ciencia pasa a ser el núcleo de esta nueva constelación de saberes y es la única con capacidad normativa para decidir de qué modo y porque direcciones se realizara el desarrollo cognitivo humano. Lo

²⁹⁰ *Ibidem*, pág. 240.

²⁹¹ *Ibidem*, pág. 241.

²⁹² Fonet Betancourt, Raúl. *Tareas y propuestas de la filosofía intercultural*. op., cit., pág. 9.

²⁹³ *Ibidem*.

plural epistemológicamente se vuelve absurdo y se centra la problemática en la pregunta por *el acceso al saber*.²⁹⁴

La *constelación de conocimientos hegemónicos* se basa en los fundamentos de la modernidad europeizante y androcéntrica, que da más importancia al conocimiento que hace industria, instalándonos en una conexión instrumental con dicha producción de conocimientos. Además, dicha constelación no solo otorga contenidos de conocimiento instrumentales, sino que alcanza a la naturaleza de la relación entre los seres humanos y los conocimientos.²⁹⁵

De otro lado, el eurocentrismo se encarna también en el ritmo temporal del conocimiento. Es decir, el saber, su producción y asimilación o aplicación debe *ser veloz temporalmente* para que la organización social también lo sea. Asegurando con este proceso una *mayor disponibilidad de uso* de todos los ámbitos y componentes del mundo. Este ritmo epistemológico *ya no tiene tiempo para preguntas* que involucren otro ritmo temporal; siguen en la dirección veloz del progreso. Se rechaza el ritmo temporal de los humanos vivientes, que es un ritmo más lento. Este ritmo entonces se desvincula de la experiencia del tiempo de los cuerpos y de los contextos geográficos.²⁹⁶

Fornet Betancourt toma el ejemplo de Cassirer que refiere a que cuando un pensamiento se hace más enérgico y creador es porque se encuentra alejándose del fondo de la vida, quedando atrapado en sus propias creaciones. Así, pareciera que el saber industrializado no podría cuestionar

²⁹⁴ *Ibidem*, pág. 12.

²⁹⁵ *Ibidem*, pág. 14.

²⁹⁶ *Ibidem*, pág. 15.

sus propias innovaciones en cuanto al *sentido de su carácter u horizonte de inteligibilidad de su desarrollo*. Si es así, ¿hasta dónde puede crecer este saber?. ¿Cómo puede cambiar sus horizontes de desarrollo? Este saber para crecer de esta manera necesita cometer *trampas cognitivas*, como por ejemplo, *el ideal de neutralidad y objetividad* que tiene la ciencia actualmente y desde sus inicios así como también *el sustituto de los procesos de conocimiento por los ámbitos de la publicidad y la información*.²⁹⁷

La hegemonía de la constelación de conocimientos dominante se expande epistémicamente de modo violento, haciendo emerger una nueva geografía de los seres humanos. Las culturas y sus epistemes reciben desde este momento una nueva ubicación cartográfica, donde ubicamos a las culturas y sus saberes, por ejemplo, al bantú o maya, como saberes locales, tradiciones, particulares, es decir, no universales, y por tanto, sin capacidad para normar cognitivamente el mundo. Este es *el gran éxito* de la epistemología moderna: haber logrado *localizar* al otro²⁹⁸. También, la constelación de conocimientos hegemónicos, es el resultado de la marginalización y reducción de otras tradiciones del saber que perdieron relevancia social²⁹⁹.

Con Max Weber se retoma la idea de que *el saber actual* concentra su capacidad para cuantificar y calcular matemáticamente y experimentalmente la realidad. Con esto se agrava el problema de la pluralidad epistémica. El desarrollo de esta *fuerza cognitiva matematizante* es paralelo al desarrollo y expansión del sistema capitalista. Además habría que añadir que este giro

²⁹⁷ *Ibidem*, pág. 16.

²⁹⁸ *Ibidem*, pág. 18.

²⁹⁹ *Ibidem*, pág. 19.

racionalista del que habla Weber y que marca la modernidad occidental, significa también un cambio que sustituye el centro y el fin de toda *aspiración cognitiva*. El cosmos o dios ya no son ámbitos ordenadores de los conocimientos para ser sustituidos por el ser humano. Esta nueva constelación del saber también es entonces *antropocéntrica*, ya que instituye su dominio sobre la realidad³⁰⁰.

La interculturalidad no promueve solamente recuperar los saberes endógenos, sino que tiene que exigir que la constelación de conocimientos que opera como universal en la actualidad, tiene que decir, por qué, y para que conoce lo que sabe. Es una tarea del *proceso de descolonización del intercambio cognitivo*.³⁰¹

Además ante la deslegitimación y obstaculización de la expansión de las epistemologías alteras, la interculturalidad con su vocación cuestionadora y deconstructiva que la califica de manera central, pregunta: ¿comprende el conocimiento que se produce actualmente, que el saber no se puede agotar en la instrumentalidad?³⁰².

- El eurocentrismo y las disciplinas

Otro modo de entender lo occidental se expresa en las divisiones temáticas y disciplinarias que la han caracterizado. La continua separación entre filosofía y religión, fe y razón, siendo que la matriz del pensamiento occidental se condensa en ser *línea de comprensión fragmentaria del saber y del pensar*.³⁰³

2.11. El carácter de nuestro tiempo

³⁰⁰ *Ibidem*, pág. 21.

³⁰¹ *Ibidem*, pág. 24.

³⁰² *Ibidem*.

³⁰³ Fornet Betancourt, Raul. *Interculturalidad y religión. Para una lectura intercultural de la crisis actual del cristianismo*. Op.,cit., pp. 62-63.

- El eurocentrismo y la colonización-banalización del tiempo y el espacio

En la actualidad, lo que existe son sustituciones de profundidades culturales por banalizaciones del tiempo y el espacio. Por ejemplo, *la publicidad* donde la lógica informática que conllevan sus soportes, disuelven los ritmos del tiempo y el espacio de las culturas regionales del mundo, de un modo muy sutil. *La banalización* es una modalidad de colonizar y opera como una consecuencia de *los ritmos cognitivos de necesita la producción*.³⁰⁴

- El eurocentrismo y el carácter de nuestra actualidad

Como resultado de una ideología dominante que conforma el mundo a su imagen, el *carácter de nuestro tiempo* conforma una *actualidad* que presiona, somete y reduce, inclusive provoca la pérdida de mundo, de espacio público y visibilidad de aquellos que imaginan y sueñan otro tiempo desde una nueva utopía³⁰⁵.

La presión de la cultura occidental hegemónica tiene diversas modalidades, todas ellas encadenadas o interdependientes: Modernismo, mercantilismo en la cultura, civilismo-reducir el ser humano al hacerlo solo ciudadano- armamentismo - reactivación fundamentalista de las culturas para poder defenderse. Se subordina la política a una economía desocializada y desculturalizada, reducida a un sistema para ganar dinero y acumular capital especulativamente.

³⁰⁴ Fornet-Betancourt, Raúl. *Intersubjetividad en procesos de subjetivación...op.,cit., 81.*

³⁰⁵ Fornet Betancourt, Raúl. *Filosofar para nuestro tiempo en clave intercultural ...op.,cit.,pág. 21.*

Interculturalidad: reclama *la culturalización de la economía* desde la pluralidad de mundos y saberes.³⁰⁶

De otro lado, el tiempo occidental global, el que vivimos, hace-oculta- que *nuestro tiempo*- el que debería estar a la altura de la humanidad- no nos pertenezca ni nos reconozca como auténticos actores del curso del planeta, y eso debido a que remite a un diseño del mundo cuyo funcionamiento presupone *la ruptura sistémica de las memorias de la humanidad*.³⁰⁷

También, la época actual que se caracteriza por *la intensidad de la información*, produce una incesante *máquina de sensaciones* (punitivas, preventivas, etc.) que desinforma sobre lo que debería saberse³⁰⁸.

¿ Que propone la interculturalidad?. Pasar de las críticas a la racionalidad a la crítica de las prácticas culturales, sociales y políticas. Son los hábitos del pensar y la forma en que llevamos nuestra vida en sus distintos ámbitos lo que tiene que ser sometido a crítica y discernimiento. Esto, si queremos *comprender el carácter de nuestro tiempo* para poder buscar opciones humanizantes.³⁰⁹ Aca el punto más relevante para el proyecto intercultural.

Para ello la interculturalidad propone *corregir* la distorsión de muchos *ideales* heredados, como son la idea de autonomía, el primado de la libertad; que han ocasionado el desencantamiento del mundo y de los seres humanos.

³⁰⁶ *Ibidem*, pág. 145.

³⁰⁷ *Ibidem*, pág. 22.

³⁰⁸ *Ibidem*, pág. 127.

³⁰⁹ *Ibidem*, pág. 24.

No se intenta anular dichos ideales sino complementarlos matinalmente con valores como la responsabilidad, la comunidad y el agradecimiento³¹⁰.

Cabe señalar para finalizar que esta revisión de nuestros hábitos, praxis e ideas de los múltiples efectos que podría estar generando el eurocentrismo, presupone de algún modo, la reversibilidad de la occidentalización. Fornet Betancourt no evalúa las posibilidades y las consecuencias que implicaría que el proceso de occidentalización, sea un proceso irreversible. Fijándose en su carácter historicista, presume sin determinar la modalidad de reproducción y diferenciación de este proceso, que este puede ser reversible, ciertamente a muy largo plazo, pero lo puede. No obstante, si nos fijamos en dos cosas, podremos establecer la posibilidad de que este proceso no sea reversible, perdiendo piso el margen de decisión e intervención de la propuesta intercultural en lo real. Primero, si entendemos los datos hermenéuticos de la occidentalización (hechos, ideas, cosas), dentro de una historia efectual, un tejido temporal, donde los efectos y relecturas se multiplican y retroalimentan , se auto organizan, y por tanto, en algunos casos se desconectan de sus causas, al autonomizarse- adquiriendo nuevos significados y usos- generándose una especie de Sympleke no eurocentrica. Si este fuera el caso la reversibilidad se haría muy dificultosa. Segundo, los procesos de occidentalización de la antropología y cosmología actual, han producido justo también por esta historia efectual, una entropía, y gasto de energía irrecuperable. La hiperorganizacion y superacumulacion de datos, principios, instituciones, procedimientos, generan un desorden irreversible, si nos fijamos en lo dicho por Prigogine.

³¹⁰ *Ibídem*, pág. 27.

CAPITULO III

POR UNA RAZON INTERCULTURAL

Voy a enfocarme en tres capítulos de *Transformación intercultural de la filosofía*³¹¹ para establecer las líneas directrices que señalen a.- un esbozo de las posibilidades de constitución de una racionalidad intercultural, por medio del establecimiento de algunas condiciones teórico prácticas y, b.- llegar a marcar algunas características que serían ya propias de tal racionalidad.

Aunque el concepto de racionalidad aparece implícito en numerosos casos, entiendo en lo personal, que el dialogo intercultural-uno además extremadamente suigeneris; me refiero al propuesto por el autor- no es sino el espacio sobre el que se forja y del que se nutre la constitución de una racionalidad intercultural. Y es justamente este concepto, el del dialogo intercultural, que a veces puede presentar mayor énfasis escrituralmente en la propuesta.

Además habría que hacer un matiz colocándonos en una circunstancia hipotética porque dicho espacio de dialogo aún no ha empezado a constituirse. Este matiz recae en que poniéndonos ya en pleno desarrollo del dialogo o ultimándolo, el resultado o las tendencias finales que están forjándose si bien pueden denominarse un pensar intercultural, este

³¹¹ Los capítulos I de la 1era parte y el I y II de la 2da parte. En: Betacourt, Raúl Fonet. *Transformación intercultural de la filosofía*. Desclee de Brouwer, Bilbao, 2001.

correspondería más que todo a una etapa de transición y de crisis, hacia una sociedad diferente. Pero parecería que es en las sociedades estabilizadas en donde una racionalidad de tal tipo, donde se haya puesto a prueba, complementado y autocorregido y, donde el componente intercultural de la nueva convivencia se haya concretizado y realizado; ahí podría ser más dable encontrar los conceptos de pertenencia que posea una racionalidad intercultural.

3.1 Condicionamientos prácticos para una racionalidad intercultural

a.- Enfatizar la interconexión e interacción de las sociedades promoviendo una razón interdiscursiva.

b.- Crear condiciones para que los pueblos hablen con su propia voz y mundanicen sus universos culturales, eliminando en este proceso distorsiones debido a lo hegemónico- ¿por lo tanto eliminar lo hegemónico?. La palabra liberada del otro implica una crítica y hermenéutica del invasor y los vencidos. Discutir sobre las condiciones del dialogo, historizando como cada uno ha llegado a ese mismo ámbito de encuentro.

c.- Atención e inflexión en los hábitos de pensar y de actuar etnocentricos que obstaculizan la percepción del otro (por ejemplo, la percepción de la dignidad humana).

d.- Dejar de ver al otro de modo envolvente. No limitándose a la comunicación racional conceptual, sino en el dejarse afectar, tocar, impresionar por el otro en la vida diaria.

e.- La realidad de los pobres y excluidos debe ser la instancia epistémica y práctica, decisiva y determinante para cualquier comprensión racional de nuestro tiempo. En ella se juega el sentido de la historia así como su racionalidad e irracionalidad.

f.- Los movimientos populares no solo expresan lo contrahegemónico sino que además encarnan un proyecto de nueva racionalidad, que aunque tiene a la resistencia como a uno de sus apoyos fundamentales, dicho proyecto va mucho más allá.

g.- Lo racional es compartir-ser solidarios- medios y fuentes de vida. No es cálculo ni estrategia de ganancia sino compartir vida.

h.- La fuerza social para conformar formas solidarias de la acción y someter toda razón instrumental a las necesidades de la reproducción de la vida.

i.- Comprender la globalización como una lógica para universalizar lo local y localizar lo universal. Aclarando de antemano las condiciones que se dan para ejercer dichas capacidades y atendiendo a la expansión de la cultura capitalista en el sentido que para una verdadera apropiación de lo real y global por parte de lo local, implica que estas culturas puedan auto determinarse. Por ello la cultura capitalista queda en un ámbito de cuestionamiento grave.

j..- No comprender al otro desde el horizonte de mi comprensión sino desde la historia concreta en que nos encontramos con él; el cual patentiza su visión alterativa de diversas formas (memoria, resistencia). Aceptar ámbito indefinible de la alteridad desde mi situación.

k.- Es en la razón viviente en donde se despliegan los criterios que permiten recuperar la memoria de liberación de todos los que han sufrido en su humanidad. Esta racionalidad viviente es un componente clave de la acción correctiva al curso de los acontecimientos que desencadena la globalización.

La vuelta al sujeto viviente, al principio de subjetividad, no es un escape intimista sino una condición para replantear críticamente todos los espacios públicos de nuestro tiempo marcado por el espíritu del neoliberalismo

I.- Debe ir cristalizando la racionalidad intercultural como un foco y fontanal de rebelión y resistencia que se conforma participativamente y valorantemente por medio de su realización en un orden comunitario.

II.- La razón debe conformarse por un proyecto ético donde la solidaridad sea la cara racional del sistema actual. La solidaridad puede disolver las fuerzas compulsivas de los hechos.

Respecto a los condicionamientos prácticos que permitan forjar una racionalidad intercultural, podemos calificarlos de manera conjunta como una propuesta radical de transformación del orden objetivo de las cosas en tanto múltiples procesos de desujección del sujeto eurocentrado y de sus instituciones. Y por tanto radical también en el sentido político social. Pensemos por un momento en que los pueblos no solo puedan expresarse de manera real sino mundanizarse e historizar las posiciones asimétricas de encuentro y conflicto en la historia con los pueblos o grupos dominantes. O en que los grupos o naciones tengan capacidad para "universalizar" así como para "localizar", en el sentido de apropiarse auténticamente de lo universal

actual; es decir, que empiecen todo ello teniendo como base la autodeterminación y la autodecisión en los asuntos vitales. Solamente estos dos componentes, en tanto posibilidad de ser llevados a cabo implican una fuerte crítica y transformación de la vida política, institucional, cotidiana y valorativa. ¿ Podría acercarse la propuesta intercultural a una utopía o subversión?.

Si a eso le sumamos la superación del hegemónico formalismo procedimentalista con que opera la libertad y la ley, al exigirle esta propuesta la satisfacción de necesidades materiales de vida; la utopía parece más cercana. Ya que, si el sistema formalista está derruyéndose en su proceso globalizador al no poder esculpir sus propios modelos y exigencias en los demás; llegar a la materialidad de la vida, como requisito político del cumplimiento de la socialización, puede parecer más utópico, radical e imposible aun.

A su vez que se asienta cada vez con más fuerza la tecnología y sus arraigamientos en todas las cadenas de la cotidianidad y las culturas se nos pide cambio de hábitos y percepciones, peor aún, de saltos hacia la indefinición alterativa, lo no representable, la suspensión voluntaria de una cerrazón totalitaria al usar nuestras categorías de comprensión. O que la pobreza sea medida de la racionalidad. Esto sumaría, al pensar estas conclusiones, como utópicas para nuestro presente.

No obstante, lo utópico pierde valía al ser una construcción artificiosa o de lo se querría que fuera la vida y la humanidad. Fornet Betancourt está

basándose en la complejidad temporaria de los pueblos e individuos. Historicidad que identifica tendencias y sus posibles diferenciaciones.

Una manera de demostrar la verosimilitud de esta crítica es poniendo a prueba los conceptos clave que sostienen los condicionamientos prácticos para que una posible racionalidad intercultural pueda darse. Lo utópico deja de ser tal para convertirse en la riesgosa imagen de la realidad que marcan nuestras tendencias evolutivas más generales. Especifiquemos. Tomemos el libro de Jacques Atalli, *Breve Historia del futuro* y sus olas del tiempo: el hiperimperio, la, el hiperconflicto, la hiperdemocracia. Donde mediante proyecciones al 2025, 2050 y 2060 resitúa geopolíticamente a India, China y Rusia, donde Mexico supera el PBI de Francia y Alemania y, Brasil es la cuarta potencia del mundo. Y en donde el mercado y la democracia son componentes estructurales de nuestra evolución social. No es el propósito resumir los conceptos generales de estas predicciones socio políticas, pero también filosóficas; sino asentar algunos puntos centrales.

Si en algún momento histórico podemos contar con la exterioridad, es decir, el excluido del sistema, lo prescindible y, a partir de esa posición histórica existencial de los individuos y pueblos, marcar la crítica y la transformación (la exterioridad pretendida luego de la historización concienical de Betancourt es una categoría central de la filosofía de la liberación, de la cual la filosofía intercultural toma su legado); ¿Que pasara cuando los pobres sean absorbidos bajo una modalidad de mercado y consumo, es decir, bajo la totalidad?. Cuando los pobres absorban para el 2025 al capitalismo y dejen de ser alteridad, cuando se comercialice productos adaptados a su poder adquisitivo (alimentos, prendas de vestir, viviendas,

medicamentos, ordenadores, teléfonos, etc),³¹² entonces, al ponerse en circulación productos a muy bajo precio los pobres quedaran subsumidos por el mercado. Las clases medias se engrosaran y el fuerte de su gasto no serán los productos, que cada vez serán más baratos, sino los servicios.³¹³ Las nanotecnologías posibilitaran aperturar a todas las clases sociales- hasta las más empobrecidas- a una modalidad del mercado. Reducirán el consumo energético y transformaran los pocos servicios que aun han quedado dentro del ámbito de lo público, como la sanidad, la educación, la seguridad, la soberanía. Los objetos de consumo, serán como vigilantes, de medida y control de las normas. Donde cada individuo se convertirá en su propio doctor, profesor, supervisor.³¹⁴ ¿Ante esa realidad podemos mantener que la pregunta por la centralidad del pobre sigue siendo la instancia practica determinante del sentido, la racionalidad y la irracionalidad de un modo de convivir?.

En segundo lugar, el cambiar los hábitos del comprender y actuar que obstaculizan el acceso al otro en sus derechos inalienables, o dejarlo de conocer, categorialmente, bajo lo que Dussel retoma de Levinas- sobre la experiencia originaria de occidente que basaría su episteme y ontología sobre: la razón y la luz³¹⁵- para optar por otra manera de "accesar" de manera más auténtica y solidaria con la alteridad; basado en el oír, la espera, la confianza, y la fe de la revelación de la palabra y la manifestación procesual del proyecto

³¹² Attali, Jacques. *Breve historia del futuro*. Paidós, Barcelona, 2007, pag. 109.

³¹³ *Ibidem*, pag.119.

³¹⁴ *Ibidem*, pag.19.

³¹⁵ Cfr: Dussel, Enrique. "Para una fundamentación de la liberación latinoamericana". En: *Stromata*, 1972 N°1/2, pp. 53-89. Recuperado desde: <http://www.biblioteca.salvador.edu.ar/Bibdigital/Stromata/1972/1-2/pa0-0000.html>

del otro³¹⁶ ; tiene en Attali paradójicamente y bajo estas "olas de futuro"(pero en las proyecciones del 2050 y 2060) un ámbito socio cultural posible de realización en esto que Fornet Betancourt replantea tan contra intuitivamente como camino de solución para una nueva socialización intercultural.

En este sentido Attali señala varios puntos de convergencia. Ya que, mientras que en el orden capitalista, es decir, bajo la pauta articuladora de la escasez como premisa fundamental; el otro se convierte y naturaliza como un rival- aquel contra el que se constituye mi libertad- no obstante, en un orden de abundancia, la figura se invierte. Para el "transhumano", el otro es testigo de nuestra propia existencia. El medio para comprobar que debemos estar juntos. El otro nos permite hablar, transmitir, mostrarnos generosos, amorosos, crear más de lo que necesitamos y más de lo que creíamos capaces de crear. El otro, rota la lógica de la escasez y la lógica de la acumulación, aparece como el que me permite comprender que el amor al prójimo, es amor a sí mismo, por ser condición de supervivencia de la humanidad.³¹⁷

Y lo que parece ser más utópico, es decir, intentar no comprender al otro desde mi totalidad, dejarlo en la "espera esperanzosa" de su emplazamiento, en Attali asume un momento sociohistorico, cuando dice:

*El turismo se convertirá en búsqueda de silencio y soledad, se multiplicaran los lugares, religiosos o laicos, de meditación, de aislamiento, de retiro, de inacción. El sedentarismo será el último privilegio de los niños.*³¹⁸

³¹⁶ *Ibidem.*

³¹⁷ Attali, Jacques. *Breve historia del futuro,,op., cit.,* pág. 228

³¹⁸ Attali, Jacques. *Breve historia del futuro...op., cit.,* pág.199.

3.2 Condicionamientos teóricos para una racionalidad intercultural

a.- La razón intercultural debe basarse en la contextualidad e historicidad cultural, no solo geográfica, sino hermenéutica, metodológica, ética, religiosa, etc. Esta apertura nos lanza a distintos modos de dar razón de las cosas y la vida. Dicha contextualidad e historicidad no constituyen un obstáculo, sino por el contrario, es "la verdadera posibilidad de una comunicación no dominante".

b.- Esto es una inferencia pero que deviene de la premisa de Fornet Betancourt: la racionalidad intercultural no tendría un carácter de necesidad lógica (como en Hegel) sino que es producto del contenido " de algo que tienen que decir, de aquello donde están y de lo cual deben encargarse" los sujetos.

c.- Reformar el concepto de universalidad en dirección a un programa regulativo basado en la solidaridad de todos los universos.

d.- La libertad es una invariante de la razón. Parte de su necesidad.

e.- Reformular los supuestos de nuestra comprensión. Primero, historizandolos dentro de marcos de conflicto como el del norte y el sur. Segundo, descubrir las unilateralidades del comprender cuando se constituye bajo formas universales. Con esto, se abre la posibilidad de tener una perspectiva desde la exterioridad del otro tanto en la historia como en el mundo.

f.- No empezar el dialogo por la reconstrucción de teorías conformadas desde un eje monocultural. Más bien, debemos reformular nuestros mecanismos para conocer empezando sobre la base del " pleito de voces".

g.- Redefinir una nueva conformación de una totalidad universalizante con el otro, centrado en el reconocimiento, respeto y solidaridad mutuos. Y es que no se señala la instrumentalización del otro en lo nuestro propio; más bien este último debe transfigurar teniendo como base las relaciones interactivas.

h.- Entonces se hace necesario romper con la categoría de totalidad donde "la verdad" queda fija y cerrada, sustituyéndola por la de "totalización dialéctica" que involucra un cambio de actitud respecto a la verdad, la cual dejaría de ser condición para ser proceso. La totalización en tanto limite al relativismo se complementa con el modo de comprender lo real en tanto "respectividad".

i.- La conformación de una racionalidad filosófica cuyo centro sea la comunicación solidaria y, la construcción de un nuevo tipo de universalidad son partes interdependientes de un mismo proceso. El ensanchamiento de nuestros recursos hermenéuticos, metodológicos y epistemológicos dentro de un proceso de dialogo con otras culturas y tradiciones debe ser resultado de la racionalidad intercultural.

j.- Para intentar superar el horizonte monocultural del pensar, debemos pensar una estructura tal, que sea el lugar donde se da el proceso por el cual convergen diversas voces y perspectivas. Y dicha estructura debe poner en suspenso la estructura lógica fundamental del pensar que conocemos. Pero dicha razón intercultural no tendería al relativismo si no al relacionismo cultural.

k.- Habría que superar la tipología de las racionalidades para armar un modelo que recurriendo a los aportes de dicha tipología, se estructure sobre un eje que se presentará como un proceso donde las racionalidades se van

trans-racionalizando en la medida en que dejan informar la organización original de su racionalidad por otras organizaciones racionales. Un modelo de lo expresado se encuentra en "la interdisciplinariedad" donde las racionalidades de cada disciplina tienen la posibilidad de rebasar los propios límites de su ámbito categorial. Por lo que llega a decir el filósofo cubano: “*...la razonabilidad de la razón sería la cualidad de una razón que se alcanza no por la superación de las racionalidades , sino por el proceso de transportación y tráfico en múltiples sentidos de las diversas racionalidades*”

I.- La racionalidad no es la auto-justificada sino la justa. Invertir el paradigma de posesión de nuestra razón por el paradigma de la justicia.

3.2.1.- La alteridad

Tanto a) bajo los conceptos de contextualidad e historicidad, b) la fuerza del lugar de enunciación, c) los distintos universos, e) el aperturamiento de la exterioridad, f) el pleito de voces, g) el pensar una nueva totalidad donde lo otro se entienda y participe de otro modo y l) que enfatiza la idea de la justicia; tienen como base implícita una categoría central de la filosofía de la liberación y que la intercultural también presupone: la alteridad. Ahora bien, Enrique Dussel da algunas señales para entrar conceptualmente al problema que podría representar lo exterior a la totalidad³¹⁹; no obstante, no lo desarrolla. Pasare a hacerlo, debido que dicho concepto vuelve a enfatizar el peso negativo antieurocentrico que tendría la manera de comprender la alteridad por Betancourt como resultado de la destrucción del principio de identidad de occidente. No obstante, el peso propositivo, de dicho concepto,

³¹⁹ Dussel, Enrique. *Para una ética de la filosofía de la liberación latinoamericana*. t.1, Buenos Aires, Siglo XXI Argentina Editores, 1973, pag.99.

queda difuso- a nivel filosófico- si pensamos en una alteridad radical y posterior al dialogo simétrico de las alteridades históricas.

Podemos hacer el rastreo en dos textos posteriores al *Ser y tiempo* de Heidegger; *Serenidad* y *El principio de identidad*. El estar lanzado al insondable misterio del otro, y por tanto, a su interna relación de respeto y solidaridad (creencia no tanto saber) que conlleva dicho misterio; queda como posibilidad existencial en estos dos textos. Veamos a que se refiere Heidegger.

En *Serenidad*³²⁰, Heidegger coloca en el centro de su crítica, a lo que denominara, el pensamiento calculador, en que se basa la técnica del mundo moderno. Un pensamiento que planifica, anticipa resultados, pronostica, y que funciona bajo una serie de finalidades determinadas. Y lo más importante a mi parecer, que dicho pensar es infinitamente progresivo, no tiene pausa, ni abre dentro de su ámbito un espacio para el detenimiento. El mundo al ser convertido en una casi inagotable fuente de energía, obvia lo más próximo a su pensamiento" algo que nos concierne aquí y ahora"- lo no advertido y que nos emplaza. Dice Heidegger que este pensar calculador deruye nuestro arraigo. Pero ¿que ocurriría si ese encadenamiento cada vez más amplio e intensivo que tenemos con las cosas que produce la técnica- encadenamiento casi funcional, emotivo, de supervivencia y facticidad- es puesto en suspenso?. Es decir, así como usamos las cosas ¿qué ocurriría si dejamos de usarlas con ese flujo de continuidad con que nos posee?. Creando con esto formas de percepción, hábitos y relaciones con los otros, pienso yo,

³²⁰ Heidegger, Martin (1959). *Gelassenheit*. Serbal, Barcelona, 1994. Recuperado desde: <http://www.heideggeriana.com.ar/textos/serenidad.htm>

alternativas. Me parece que Heidegger está queriendo además de identificar una característica redonda de todo el pensamiento metafísico occidental, identificar un tipo de convivencia, de pensar posible, donde habitemos y socialicemos inéditamente sin haberle dado preponderancia a la calculabilidad del ente, sino más bien atender a eso próximo: la alteridad en tanto alteridad, no en tanto parte del proceso de introyección en la totalidad de mi proyecto. La serenidad ante las cosas y el misterio que provoca el sentido de la técnica al obstaculizar eso " otro" que nos emplaza, es un llamado a un tipo de inversión de nuestra humanidad, tan o más radical que Nietzsche, y que deja a la reflexión una organización humana donde el respeto y la solidaridad podrían ser la base de la sociabilidad en contraposición a un mundo técnico como fundamento del encuentro humano. Termina la conferencia diciendo:

*Somos plantas- nos guste o no admitirlo- que deben salir con las raíces de la tierra para poder florecer el éter y dar fruto. (...)....Ver las cosas no como absolutos sino abstenernos a veces y ¿que nos emplazara?*³²¹

Con esta primera cita de un poema de Peter Hebel, se infiere que la alteridad en tanto singularidad siempre arraigada o desde un punto de partida cultural tiene la potencia y necesidad de universalizarse. No hay universal y particular a nivel cultural- es uno de los mayores triunfos de la globalización haber incardinado en el sentido común esta dicotomía- más bien existen universales en proceso de multiversación, seamos individuos, Dasein, grupos o culturas.

En *El Principio de Identidad*³²², Heidegger se preocupa por el ámbito de mismidad de donde devienen el pensar y el ser en su proceso de

³²¹ *Ibídem.*

homologamiento e interactividad, al que aludiría la frase de Parménides, y que sienta toda la metafísica occidental. No obstante, se ha pensado erróneamente la identidad como un rasgo del ser, siendo que este marca un significado mucho más amplio metafísicamente hablando. Este "ámbito" expresa pues la relación entre el pensar y el ser, o mejor aún, entre el hombre y el ser, que ha sido oscilante y frágil. Que está en proceso de constitución constante. Ya la técnica, y el principio de identidad sobre el que se apoya a pesar de su obviedad e impracticidad, no es sino una relación esencial – también no acabada sino de aproximación- entre el hombre y el ser bajo la "provocación" que el ente presenta su ser bajo la forma de la calculabilidad, que luego Heidegger calificara no tanto de "disposición" - en el sentido instrumental que hemos asumido para tratar al ente natural- sino que será la "composición", la cual tendría más ser que cualquier máquina, organización o información, debido a que es ese ámbito compositivo el que representa la comunicabilidad esencial entre el pensar y el ser. Este acontecimiento de transposición entre el hombre y el ser, puede abrirse y redefinirse. Esa sería la tarea que dejaría Heidegger. Refiriendo a esa relación esencial entre el pensar y el ser dado en la Ereignis, nos dice:

¿Que podría resultarnos más próximo que lo que nos aproxima hacia aquello hacia lo que pertenecemos, en donde tenemos nuestro lugar, esto es, en el acontecimiento de transpropiación?

¿Cómo suspender la "composición", bajo una constitución del Ereignis, que aunque se espere su posibilidad compositiva, pueda también aproximar

³²² En: Heidegger, Martin (1959). *Identidad y diferencia*. Anthropos, Barcelona, 1990. Recuperado desde: http://www.heideggeriana.com.ar/textos/satz_identitat.htm.

tanto al hombre y al ser a un ámbito más propio?: " *habría entonces un camino libre, en el que el hombre podría experimentar de modo originario lo ente, el todo del mundo técnico moderno, la naturaleza y la historia, y antes que todo, su ser.*"

Nuevamente Heidegger apela en la reconstitución del Ereignis, a algo más originario, próximo; pero que no necesariamente se constituya desde el ámbito de la mismidad. Con esto Heidegger abre la posibilidad conceptual al dejar inferir el establecer una forma de convivencia radicalmente distinta, que podría dejar al mínimo la relación esencial de "composición" basada en la identidad, y donde la alteridad en tanto fuera de " lo mismo", pueda ser la base de una nueva organización humana.

Vistas así las cosas, la alteridad podría en un primer momento convertirse en una categoría crítica negativa del eurocentrismo de suma relevancia. Pero cabe preguntarse con que énfasis se trata el peso específico de la fuerza negativa de dicha crítica, ya que de algún modo, tanto en Heidegger, como por ejemplo, en Levinas, que apela a una dificultad mayor al acceder al otro, debido al límite de su rostro, del menoscabamiento por las injusticias, de lo infinito de su realización; los dos sugerirían que dicha crítica negativa a occidente, deja inferir conexiones entre el saber y el poder.

Foucault desarrollaría su posición sobre la crítica dentro del marco de estas mismas conexiones, no obstante, señala que la practicas contra hegemónicas si están ancladas en un tipo de fundacionalismo ético (como podría ser el papel de la solidaridad para el proyecto intercultural), lo que haría sería forcluir, es decir, impedir, el pensar otras alternativas, que no sean sino

proyección previa del marco moral de la diferencia cultural³²³. Betancourt partiría del punto inverso evitando caer en un relativismo. Sin embargo, en Foucault son conexiones, en las que se está comprendiendo por crítica, a no apelar a un ámbito trascendental de donde podemos salirnos de nuestro yo, para tener un margen de decisión y agencia sobre nuestra formación, que siempre está en realización y nunca cosificada. Es en las mismas prácticas éticas y en sus contextos, guiada por un sistema de reglas, que no solo dispondrían a la obediencia, sino a la contingencia, rearticulación y hasta inversión de dichas reglas, desde donde se realiza aquella crítica, estilización- conformando una estética- y formación de sí mismo simultáneamente, al contravenir el deseo imperante de "no ser gobernado"³²⁴.

En este último sentido, el de "no ser gobernado" y sus implicancias, puede convertirse en un recurso para servir a la filosofía intercultural, que aunque parte de la diversidad empírica, como punto inevitable del dialogo e incluye además la recuperación de las memorias truncadas y expoliadas en la historia, pueblos y regiones como parte de su proyecto de liberación; también apunta a un grado de interactividad y constratación de las diferencias que intenta señalar una nueva universalidad. Mucho mejor aun cuando dicho deseo de contravenir la autoridad- y los daños que producen- puede aplicarse para uniformar posiciones respecto a lo hegemónico, es decir, la globalización, y sus consecuencias. Esbozándose así una estrategia contrahegemonica que desde dentro de la diversidad cultural se opone a lo hegemónico mundial y no solo a su orden interno comunitario.

³²³ Butler, Judith *¿Qué es la crítica? Un ensayo sobre la virtud de Foucault*. 2010. Recuperado desde: <http://eipcp.net/transversal/0806/butler/es>.

³²⁴ *Ibidem*.

3.2.2. Metafísica de la alteridad

No obstante, el concepto de alteridad que trata de abrirse para conformar un pensar intercultural, a su vez nos lanza a una metafísica de la alteridad. Esto lo señala Fornet Betancourt respecto a la "totalidad dialéctica" que involucra la apertura a lo distinto o novedoso- que no es lo diferente como parte de la proyección de " lo mismo"- pero que limita su relativismo, por medio del concepto de respectividad zubiriano. Añadiré por mi parte el perspectivismo de Ortega y Gasset como un recurso filosófico que podría emparentarse con la propuesta de una razón intercultural, haciendo énfasis en su sentido negativo de lo eurocéntrico que es a mi parecer también lo más consistente de su propuesta.

Empezando por Ortega, la crítica al eurocentrismo centrada en la idea de realidad objetiva, como perspectiva univoca y universal, de un sujeto transparente y trascendental, pero advirtiéndole en no caer en un relativismo, que destruye la cultura de lo objetivo, por la vida histórica; Ortega plantea que cada individuo, grupo o nación es ya una perspectiva del mundo, que no la deforma por su aparato perceptivo hermenéutico signado a su especie, pero que es insustituible en su función de aportar una porción de verdad. Por el contrario, las múltiples perspectivas organizan la realidad, cada una de ellas, posee un segmento de la misma. Están en continuo de proceso de articulación y complementación de lo real. Así, la ciencia y sus leyes no son sino un horizonte de comprensión que se cierra en sus límites. Es una perspectiva abstracta, solamente, pero cae en el utopismo de pretender ser universal y verdadera. Aunque la verdad no puede ser captada a priori o ser definitiva, la realidad ya consta en su dimensión constitutiva del otro- tejido

abierto, dinámico y a posteriori- de las alteridades que representan sus propias perspectivas; las cuales estarían ancladas en un espacio común: una sensación radical de la vida y de la existencia que cambia con las épocas³²⁵.

Con respecto a Xavier Zubiri habría que indicar que su propuesta pretende superar las insuficiencias del racionalismo, idealismo y el realismo ingenuo, característicos del eurocentrismo. Su crítica a la substancia y a la conciencia apostando a rearticular un sujeto desde los paradigmas de la física. Constituyendo una física de la realidad y el sujeto que se conforman emergente y ontoevolutivamente. Así las cosas, contra la logificación de la inteligencia y la entificación de la realidad, característicos del eurocentrismo, Zubiri propone reificar el ente e inteligizar el logos, esto que puede parecer una simple inversión, a nivel ontológico se conforma por una respectividad constituyente, mientras que a nivel epistemológico, en una respectividad remitente. Lo central es comprender la primera, del modo que toda nota de lo real se constituye respecto a un sistema; mientras que la segunda es la formalidad física de la inteligencia entendida como el modo de quedar las cosas en la misma, por medio de la relacionalidad y la actualización y, donde la misma, no se escapa de lo sensible, por el contrario es una inteligencia sentiente. Así, la verdad se constituye como un proceso a posteriori, abierto, dinámico; pero trascendental³²⁶.

Tanto el perspectivismo como la respectividad aportan sus límites al relativismo del culturalismo, optando por un proceso abierto de

³²⁵ Medin, Tzvi. *Entre la jerarquía y la liberación*. Fondo de cultura económica, México, 1998, pág. 104.

³²⁶ Cfr: Entralgo Lain, Pedro. *Alma, cuerpo y persona*. Galaxia Gutemberg, Madrid, 1997, pp. 174-201.

relacionamiento. Esto se puede aplicar tanto a la conformación de la verdad como al dialogo intercultural; ejes articuladores claves de una racionalidad distinta a la eurocentrada.

3.2.3. Reconocimiento e interculturalidad

Respecto a comprender el concepto de verdad y la fundamentación de normas para el autor: Si hay un debate que caracteriza la filosofía latinoamericana actual es el realizado entre el norte y sur. La ética de la liberación promovida por Dussel y la ética del discurso con Apel y Habermas. El punto de discusión: el eurocentrismo expresado en el carácter formal de la comunidad de comunicación ideal, que presupone que en el entendimiento argumentativo se desarrollan ya presuposiciones morales respecto a la validez del interlocutor, y por tanto a las salidas y soluciones de los conflictos. Dussel apela a un principio material que lo denominara de diversos modos y que la ética del discurso no la ubicara en la zona de la fundamentación de normas, sino más bien en la problemática implicada en la aplicación y factibilidad de las mismas en, por decirlo de algún modo, la comunidad real.

No es el propósito reconstruir el debate pero si hacer notar que es la discusión sobre el eurocentrismo en la fundamentación que mantiene la tensión entre las dos propuestas continentales. Dussel con una performance flexible tratara de patentizar ese principio material y denunciar el exceso y carencia de la formalidad de los europeos, de diversos modos, pudiendo caer en la ambigüedad (pobre, corporalidad viviente, trabajo vivo, comunidad de productores, vida). La otra parte seguirá en su acusación de no trascendentalidad y obstáculo a la universalidad de ese principio material. No

obstante, la tensión expresa ya de por sí un logro filosófico que tiene a uno de sus protagonistas a la filosofía de la liberación, en el sentido, que estatuye filosóficamente la contextualidad.

Pues bien, en este momento aparece Gregor Sauerwald, filósofo alemán, pero ubicado en el puente Alemania –Latinoamérica (profesor, investigador en Uruguay, Ecuador, Colombia, España) lo mismo que Fernet Betancourt pero con la especificidad de ser europeo. Y si es que ya se cuestionaba decolonialmente los intereses del puente Alemania Latinoamérica en donde se ubicaba Fernet debido a las fuerzas y proyecciones predominantes en dicho puente; el filósofo cubano alemán rescata conceptualmente en su propuesta intercultural las diversas implicaciones del principio material contextual que Dussel habría desarrollado más transparente pero que además estaría ya incoado en la reflexión latinoamericana. No obstante, Sauerwald, evadiendo la discusión con Dussel y teniendo una propuesta parecida a Fernet en el sentido de redimensionar todo el pensamiento latinoamericano, propone superar a Apel y Habermas, es decir, el paradigma de la comunicación, con la categoría de reconocimiento, de Axel Honnet; este traería ya una universalidad contextualizada, y por tanto un énfasis en lo empírico social en su propuesta que atendería a este vector que siempre ha performado la reflexión latinoamericana.

Lo relevante para Sauerwald de Honnet, es que esboza la idea de que el reconocimiento antecede en las condiciones formales del diálogo, es decir, al entendimiento argumentativo; es más, lo posibilita. Basado en la idea de "respeto" de Kant, un sentimiento no debido a inclinaciones, miedos o cosas heterónomas, sino que se da la razón misma para obedecer o balancear sus

postulados como los más universalizables y donde seamos fines y nunca medios. Desarrollando esta idea, Honnet encuentra que el respeto a sí mismo y por tanto a la ley, a la racionalidad de la razón, en tanto estructura originario del yo; cuando se despliega en la reproducción e interacción social, descentra, desmonta, libera, demuele su amor propio, condición fundamental del reconocimiento. El reconocimiento dirá el profesor alemán " podría ser interpretado como conducta de reacción con la que contestamos de manera racional a las cualidades de valor de otras personas, cuando se imponen los límites al egocentrismo"³²⁷. El reconocimiento conformaría un "reino de razones evaluativo", no solo de inclusión en discursos universales e institucionalizados, sino bajo modos de praxis y percepciones (piénsese, en los gestos, atención, formas conversacionales, resentimiento, formas de aprobación o desaprobación etc), que no son sino encuentros previos de nuestro yo con los otros, y que en función a una forma de ser reconocido o despreciado (lesión moral), es que se realizara la argumentación. Así las cosas, el acto de reconocimiento de las personas es anterior lógica y temporalmente del acto de comunicación entre las mismas.

Lo que se presenta problemático es que Sauerwald no cuestione la base hegeliana de la idea de racionalidad que maneja Honnet, que implica un operar de una única razón, en los progresos morales. Así como las formas de reconocimiento (amor, derecho solidaridad), y humillación específicas (violación física, exclusión, indignidad) que se dan y se resuelven en el ámbito de la eticidad de aquella razón (orden universal no negociable por Honnet). Ya Betancourt aunque reconoce los logros y potencia de la crítica del

³²⁷ Sauerwald, Gregor. *Reconocimiento en dialogo*. Grupo Magro, Uruguay, 2011, pp. 38- 39.

reconocimiento encuentra sus límites e implicancias en su marco antropológico liberal, que intenta rebasar desde el proyecto intercultural.

Hay que tener en cuenta que Sauerwald intenta buscar justamente la carencia de la filosofía de la liberación y la latinoamericana en general en la fundamentación de normas. La teoría de reconocimiento de Honnet como base de los conflictos sociales, además de anclar con un principio material, puede a su parecer, redimensionar todo el pensamiento latinoamericano. Sugiere, que es con Arturo Andres Roig, que se puede entroncar la importancia de la categoría del reconocimiento y sus conexiones con la de la liberación. Ello queda evidenciado para el profesor alemán en la idea de "moral emergente" como respuesta al daño de nuestra dignidad. Además añade que la filosofía intercultural de Fernet Betancourt es el primer momento que deja el camino a Arturo Andrés Roig, justo en el paso del reconocimiento en sustitución del dialogo intercultural, como pieza fundamental de la liberación³²⁸.

El eurocentrismo de Sauerwald quedaría en ese no cuestionamiento a la base hegeliana de la racionalidad en Honnet y en una incorrecta interpretación a decir de Yamandu Acosta en el mismo texto, de la moral emergente de Roig, así como el sutil abordaje que realiza el filósofo argentino sobre la categoría de reconocimiento pero que dejar ver implícita en su conceptualización sobre el a priori antropológico. Respecto a lo primero, Yamandu señala que la "moral emergente" tiene como base la ruptura de cualquier eticidad, y segundo, que el a priori antropológico no refiere tanto a procesos de reconocimiento en la interacción social anteriores al lenguaje; se

³²⁸ *Ibídem*, pp. 219-220.

refiere más bien a un auto reconocimiento que niega lo dado y avanza construyendo identidad debido al a priori del que parte³²⁹. Un a priori que nos define como valiosos y que para ello es necesario conocernos, descubriendo lo dado y hegemónico por medio de ese desalambrar un "nosotros" como ente que construye una moral emergente. Este proceso no se fundamenta además para Roig en un nivel formal del lenguaje, sino en su plano diacrónico, ya que solo el lenguaje lleva a cabo y completa la realidad por medio de su posición de comunicación, es decir, en los procesos de habla. Y aunque todo solo podemos referirlo por medio del lenguaje, para el filósofo argentino este expresa un ámbito translinguístico: el de la conflictividad social. A ese nivel se forja la moral emergente.

Y esto abre el debate respecto al eurocentrismo de la propuesta de Sauerwald de encontrar en el reconocimiento la categoría que fundamenta a la de liberación. Con Honnet se abriría la perspectiva de una formalidad (el respeto kantiano) que se va contextualizando, materializando en las interacciones sociales y sus formas de injusticia. En el caso de Roig, el a priori no es un principio formal, este se despliega en las practicas, hechos, instituciones e ideas; es una materialidad histórica-sujetual- que se va formalizando, abriendo a lo emergente antihegemonico.

La lectura del eurocentrismo, en tanto proceso que va de lo material-contextual a lo formal o la inversa sigue marcando las pautas de la producción teorica de los dos continentes. La filosofía latinoamericana sigue actualmente yendo en el primer camino y esto lo muestra las convergencias entre la pragmática y la hermenéutica que señala Ricardo Salas Astrain en el debate

³²⁹ Cfr: Cerutti, Horacio. *Filosofando y con el mazo dando*. UNAM, México, 2009, pag. 70.

actual³³⁰ cuando se propone encontrar visos de viabilidad para un dialogo intercultural que supere el reconocimiento. En principio, que la división entre hermenéutica, en tanto sentido material de las tradiciones y pueblos, y una pragmática, que busca condiciones de igualdad para el consenso, dadas ya en el establecimiento de reglas para un dialogo equitativo e igualitario; no deberían estar tan separadas y opuestas. Son los mismos registros hermenéuticos (literarios, del sentido común, políticos, etc.) que están lanzados constantemente en el habla a procedimientos para consensuar o negociar reglas en las que podamos comunicarnos y resolver nuestros problemas conjuntamente y dentro de la diferencia. Alcanzar la "razón de los otros", que es algo esencial en el dialogo, implica, esta articulación entre registros y búsqueda de procedimientos para comunicarnos entre distintos.

3.3 Consideraciones para una racionalidad intercultural

Respecto a la conformación de la racionalidad intercultural propiamente dicha, partamos de la pregunta, por los posibles significados o tendencias de lo racional, para ubicarnos críticamente ante los planteamientos de Betancourt.

Mosterin nos ofrece una primera entrada aunque limitada. Habrían para él tres sentidos de la racionalidad: como capacidad lingüística, como razonabilidad, es decir, dar razón de lo que pensamos y hacemos y, habría un tercero, que presupone y subsume los dos sentidos anteriores pero

³³⁰ Cfr: Astrain, Ricardo. *Problemas y perspectivas del dialogo intercultural*. Mexico, BROCAR , 2003, pp. 275-294.

atravesados por procesos de evaluación y optimización³³¹. Este último, se va a mostrar ya problemático para la interculturalidad debido a su pretensión de tener ejes conceptuales articuladores, como universales y objetivos (por ejemplo: formalmente, la clausura, la coherencia. Materialmente, la ciencia y la percepción; en el caso del saber. En el caso de la acción, los planos de formalidad y materialidad también tienen pretensión de objetividad fuerte, es decir, y Mosterin lo va a reconocer en el debate, las conexiones entre saber y poder le son inadmisibles, mucho más si cuestionan el sentido de la objetividad metodológica desde el que parte.

No obstante el segundo sentido de racionalidad sería más acorde a los planteamientos de la interculturalidad. Dar distintas razones a lo que involucra nuestros contextos e historicidad; la apertura que se está exigiendo a la pluralidad. Y algo adicional, relevante para comprender el significado de la racionalidad, que también comprendería una postura más objetivista. Para Mosterin, poseemos racionalidad, no cuando una situación está unívocamente determinada, sino cuando existen distintas alternativas y preferencias³³². Sin decirlo, está presuponiendo la libertad, como componente constituyente de lo racional. Lo mismo esboza Betancourt, para una racionalidad intercultural, y en este punto si, con una pretensión universalista.

El matemático brasileiro Newton C.A. da Costa también nos da una entrada pertinente a considerar respecto al suspenso de la estructura lógica fundamental que hasta ahora ha sido predominante y, aunque Betancourt no dice exactamente si se refiere a la lógica clásica y por tanto, al principio de

³³¹ Cfr: Mosterin, Jesús. *Epistemología y racionalidad*. Fondo editorial de la UIGV, Lima, 2010, pp. 22-54.

³³² *Ibídem*.

identidad y de no contradicción, propone por inferencia de sus planteamientos una pluralidad de lógicas que podrían sostener una racionalidad intercultural.

Newton se contrapone a todo absolutismo lógico. Las lógicas intuicionistas, polivalentes y para- consistentes, van demostrando lo contrario a la univocidad equivalencial, además de sostener lenguajes que van en contra de los principios clásicos, como el de identidad o del tercio excluido³³³. Añade que la logicidad no necesariamente coincide con la racionalidad, donde esta última, en tanto sistematizaciones racionales de la experiencia, puede usar varias lógicas y distintas a la clásica y, en función de su contexto³³⁴. Es más, critica que se pretenda creer que la lógica clásica ha servido a las ciencias empíricas, por el contrario y contra Popper, estas se basan en una lógica inductiva.

Pues bien, usando justificaciones trascendentales y elénticas, Newton señala respecto a lo primero, que la razón posee en esencia las facultades de la inducción, la deducción, las cuasi inducciones y la crítica. Sin ellas se destruye la razón. Además la razón tiene un componente historicista, en el sentido, que no es posible codificarla de una sola vez y permanentemente, ya que es imposible disponer de los medios positivos para predecir su evolución³³⁵. En el fondo, la "razón no es" y no puede justificarse racionalmente salvo de manera eléntica- Newton afirma con esto, la libertad invariante del ser humano.

³³³ Cfr: C.A. da Costa, Newton. *Lógica inductiva y probabilidad*. Fondo de cultura económica, Lima, 2002, pp. 47-48.

³³⁴ *Ibídem*, pag. 22.

³³⁵ *Ibídem*, pag. 54-58.

Se añade que las cuasi inducciones, son aquellos modos inferenciales no deductivos ni inductivos, que usa toda razón, para elegir que lógica usar como más conveniente a su contexto- y no son formalizables. Reforzando esta idea, nos señala, que la elección de las lógicas a usar, se basan en principios pragmáticos de la razón (por ejemplo, tipos de objetos analizados, simplicidad, poder explicativo, etc.)³³⁶.

Dicho esto, ¿podemos considerar este modo de comprender la lógica y la razón, como posibles recursos para aportar a una racionalidad intercultural?. Señalamos que sí. Primero, que esta última, sería ya el resultado de un proceso de inducción de múltiples logos; por lo que habría que justificar este proceso epistemológicamente. Segundo, que las cuasi inducciones, incluye componentes pragmáticos, que por añadidura podrían ser consensuales - éticos, políticos, o institucionales. Sería una primera aproximación a una estructura racional que soporte y justifique múltiples lógicas en favor del proyecto intercultural.

En otro sentido, más historicista y hermenéutico, apoyando la toma de posición de una racionalidad de reglas, León Olive se pregunta por la posibilidad de una racionalidad plural, es decir, formas legítimas de razonar, que conlleve que distintos grupos sociales asuman creencias distintas- siendo posible su incompatibilidad- y que puedan ser justificadas racionalmente.

Esta línea de pensamiento ya habría sido discutida en el campo filosófico, al tratar de compatibilizar la razón y su ejercicio, la racionalidad, con la diversidad cultural del mundo, sus circunstancias y sus diversos puntos de

³³⁶ *Ibídem*, pag. 49-50.

vista principalmente para elegir y evaluar creencias, formas de acción y normas. Todo esto evitando caer en los extremos: el absolutismo o el relativismo.

El eje de crítica principal de Olive se basa en la pretensión equivocada de un consenso racional universal, en el sentido, de que un comportamiento racional se manifiesta en las mismas elecciones o soluciones de los problemas, al tener que enfrentarse un sujeto ante circunstancias parecidas y donde dispone de la misma información. Además se supone que no hay ninguna interferencia a la razón y se deben usar las mismas reglas para llevar a cabo dichas soluciones. Esta idea de racionalidad trae un tipo de justificación fuerte, en el sentido de su grado de idealización. Por el contrario, y a partir de la realidad social y antropológica, podemos observar que la razón y la racionalidad se llevan a cabo en contextos muy relativos, frágiles y cambiantes; variabilidad también para los fines y los valores que impulsan a la razón, así como para la elección de determinado canon de inferencias o reglas. Así, la racionalidad o irracionalidad no depende de la aplicación de reglas universales y obligadas; ya que puede ser racional aplicar tal o cual conjunto distintos de reglas dependiendo del contexto. Es entonces, que la idea de "reglas universales" para "cualquier sujeto posible", además de problemática, no cae en la cuenta, de que es desde y dentro de una comunidad, y en situaciones concretas y específicas, como se justifica epistémicamente a la razón.³³⁷

³³⁷ Olive, León. "Racionalidad plura". *Agora*, 2001, 20/1: 183-199. Recuperado desde: https://dspace.usc.es/bitstream/10347/1181/1/pg_185-202_agora20-1.pdf.

En el sentido historicista de la racionalidad también Mauricio Beuchot nos ofrece algunas coordenadas que podrían servir de referente de una racionalidad intercultural, ya que esta trae un componente de traducción y contrastación entre racionalidades. Se nos dice que tanto la univocidad (modernidad con el cientificismo, ideas claras y distintas), como la equivocidad (el postmodernismo y su renuncia a toda objetividad), son formas de significar presentes en toda la historia del lenguaje, formas de racionalidad y de vida. No obstante también aparece entre ellas la analogía.³³⁸

La búsqueda de una racionalidad análoga tiene sus ventajas ya que me permite poder juzgar a otras culturas, compararlas, pero también acercarme a ellas, de ver y poder sentir sus creencias, evaluaciones y correcciones (contra todo postmodernismo duro). Pero no de una manera meta-filosófica sino dialógica – en un proceso de diálogo donde se discernirán semejanzas y diferencias; donde se capta la tensión de contrarios en el juego y rejuego de la distinción. La racionalidad analógica, busca la universalidad, pero a posteriori, donde pesa más la solidaridad y el respeto, que un diálogo formalmente razonable. Universalidad mitigada, que es hipotética o abductiva. Sus límites son los de toda traducción; de todo pasar del límite, cierre o ruptura categorial de mi discurso o ethos hacia otro. De ese borde mestizo de las dos formas que se encuentran a contracara. Momento limítrofe que entronca con lo eterno y permite entroncar lo nuevo- lo siempre distinto- con lo dicho. El límite

³³⁸ Beuchot, Mauricio. *Hermenéutica analógica y educación*. Universidad Iberoamericana Torreon, Mexico, 2007.

analógico es siempre ya una pluri-racionalidad en proceso de cruce y enriquecimiento³³⁹.

Lo importante de la analogía es su fuerza icónica- grado y modalidad hacia su referente- la cual siempre prefigura un significado profundo. La analogía aunque tiende a un pluralismo, deriva en un relativismo con límites. Las semejanzas de la analogía cargan más diferencias que identidad, en tanto, analogías. Ya que, lo que se promueve es el respeto y realización de las diferencias, pero no perdiendo de vista la posibilidad de generar un espacio o bien común de encuentro o compartimento de vida³⁴⁰.

Hay que señalar, por último, que la razón analógica, al tomar como punto de partida inevitable las diferencias culturales y la traducción, es historicista. Ahora bien, dirá Beuchot, que el proceso del pensar analógico, donde podemos acceder al otro (no al equívoco misterioso de Levinas o al que ansía lo unívoco, como en Apel y Habermas), es un proceso que intenta equilibrar e integrar lo metonímico y lo metafórico. En lo político, tiende a un pluralismo que intenta superar el estado-nación, optar por el plurinacional así como superar el multiculturalismo individualista y el comunitarista, y optar por uno analógico³⁴¹.

Quiero concluir respecto al contextualismo y el historicismo que conllevaría la racionalidad intercultural, y en la cual concuerdan directamente, aunque de distintos modos, Olive, Beuchot y Fernet Betancourt, e indirectamente Mosterin y Newton; que estas ideas-base no parecen sino

³³⁹ Beuchot, Mauricio. *Hermenéutica analógica y crisis de la modernidad*. UNAM, N° 13, 2003, pag. 567-568. Recuperado desde: <http://www.biblioteca.org.ar/libros/1229.pdf>

³⁴⁰ *Ibidem*.

³⁴¹ *Ibidem*.

también converger con el legado de Leopoldo Zea. El filósofo mexicano explica las divergencias y contradicciones – que quedan evidenciadas en la pretensión de una verdad de expresar soluciones eternas para todos los contextos- en la historia de las ideas filosóficas; debido a la circunstancia histórica por la que atravesaba el filósofo o la vertiente filosófica. La verdad y la filosofía, quedan imbricados en la circunstancia y en la dinámica de la realidad histórica; que quedan además realizadas y ancladas por sujetos que viven, sienten, anhelan. Diversas soluciones y verdades para distintas o tantas situaciones³⁴²- diría Zea- sería el punto de partida de la racionalidad intercultural y, no solo en el inicio, sino algo constitutivo a su proceso mismo.

No obstante, si seguimos el análisis de las coordenadas de la racionalidad intercultural que presenta Fornet Betancourt, podemos darnos cuenta que tanto b (el compromiso de los sujetos con la exigencia de la realidad) o c (una universalidad solidaria), e (la historización de nuestra comprensión), o si tomamos nota del perspectivismo y la racionalidad sentiente, viviente y analoga que se presupone, incluyendo k, que es el único componente que propondría un modelo real de una transfiguración de la racionalidad: la interdisciplinariedad. Sin embargo, si nos fijamos atentamente en lo señalado, la racionalidad intercultural se constituye desde una línea de predominante negación de una racionalidad eurocéntrica. No se proponen modelos o anclajes de la realidad inevitables para poder abordar su alto grado de idealización: en la respectividad, por ejemplo.

³⁴² Medin, Tzvi. *Entre la jerarquía y la liberación*. Fondo de cultura económica, México, 1998, pag. 239.

Esta debilidad de la propuesta de una racionalidad intercultural que podría estar más anclada en la realidad histórica y empírica puede evidenciarse con el rastreo de lo que denomino dificultades para la conformación de dicha racionalidad y que ya Diana³⁴³ de Vallescar esboza como indicadores de su posibilidad. Me parece que son tres las que se presentan como más problemáticas y sugerentes.

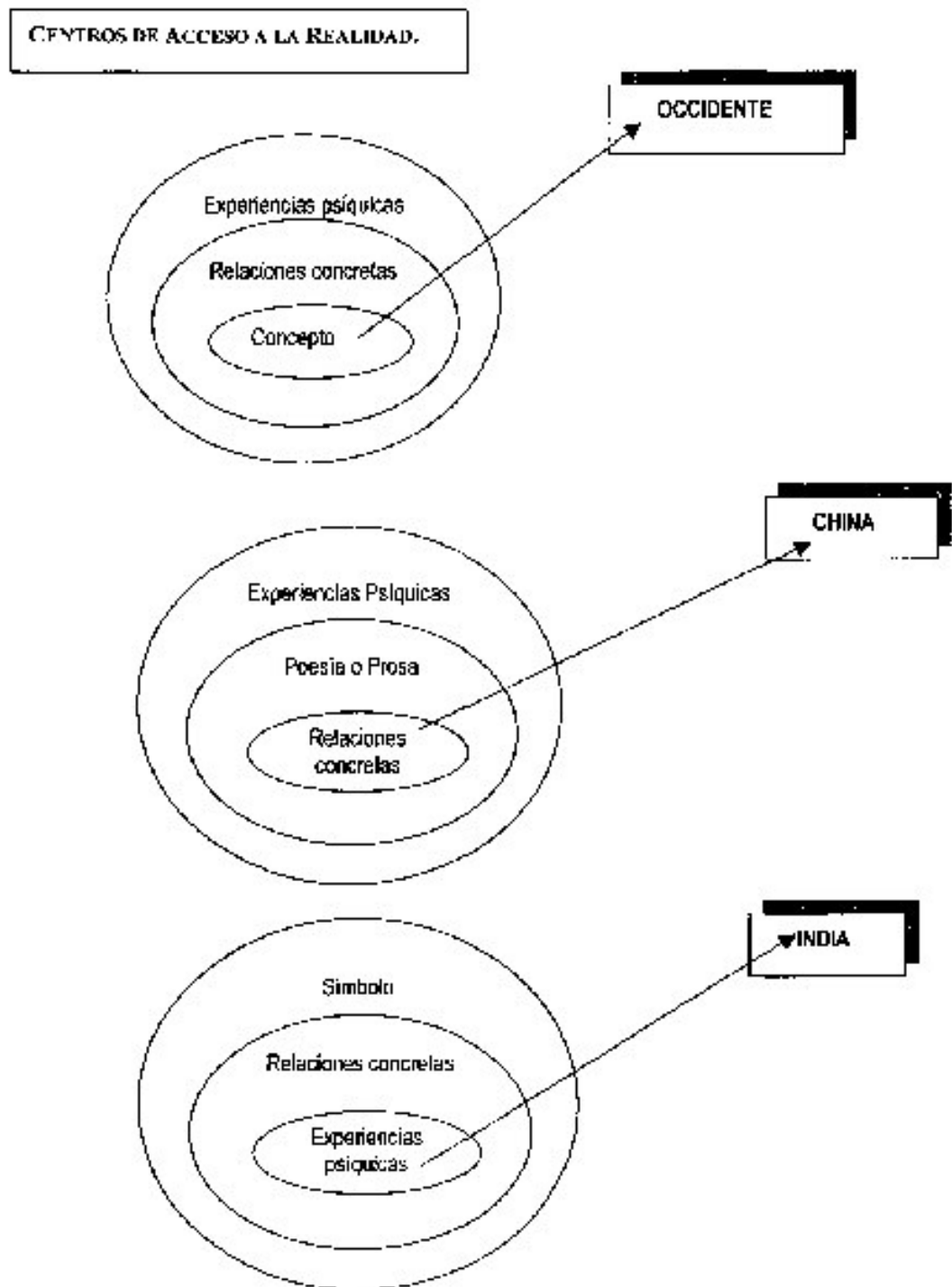
1. Por medio de una recuperación de la sabiduría sufí se podrían usar los "eneagramas" como centros operativos de la inteligencia y de la energía y poder conocer así algunas cualidades históricas de las matrices civilizatorias. Occidente la racionalidad formal y la ciencia, los Amerindios, la apertura del sentimiento, Oriente, el desarrollo de la interioridad y saber vivir la vida. Aunque puede resultar polémico Vallescar rescata los eneagramas como un método para poder acercarnos al pensar, sentir y hacer de los individuos y pueblos; a su personalidad y por tanto, a sus posibles modos de relacionarse interculturalmente.
2. Existirían distintos accesos a la realidad. Diversos puntos de partida que marcan la orientación y el aparato hermenéutico epistémico de una cultura. Destaca en estas investigaciones la Trisistematica de F.H. Smith que estudia a la India y la China en contraposición a Occidente. El cuadro 1 aclara lo dicho. Aunque los planos se desplazan e interactúan, el ordenamiento y puntos de partida de cada matriz apunta no solo a distintos modos de pensar, sino a sus procedimientos y conclusiones. Vallescar concluye que estas diferencias llevan a "

³⁴³ Cfr: Vallescar, Diana. *Hacia una racionalidad intercultural. Cultura, multiculturalismo e interculturalidad*. Tesis doctoral, Universidad Complutense, Madrid, 2000, pp. 356-358

estilos" de pensar distintos. Estilización que está marcada por el límite entre entendimiento/ conciencia psíquica; lógica/intuición, razón/fe, concepto/símbolo, imagen/ escucha, certeza/ confianza; etc; cualidades a las q tenderían occidente y oriente.

3. Las categorías y campos de conciencia. Primero, el lenguaje que transmite también distintas experiencias afectivas y cuyos "acentos" expresan las variadas maneras de experimentar un hecho, lo cual queda plasmado, en las distintas conjugaciones verbales; pueden llevar a la incomprensión mutua, la violencia interna y el bloqueo de alguna negociación intercultural. Segundo, la lógica, que para estos propósitos cabe visibilizar las paradojales donde A y no-A no son absolutamente excluyentes en tanto predicados. Esta lógica deja huellas en China, con Chuang Tzu, Lao Tse. Enfatiza Vallescar que es importante tener experiencia de otras formas de lógica y de vida para poder acceder al otro de manera más auténtica. No basta estudiar una lógica desde otra-aquella en la que me situó culturalmente. Se sugiere llegar a experiencias ambivalentes y de plurilogicidad. Tercero, los contenidos de experiencia, es decir, aquellos pensamientos o sentimientos que están permitidos y los que no lo están. Más conocidos como los tabúes.

Cuadro 1:



CONCLUSIONES

1. En sentido amplio el eurocentrismo se puede comprender como la producción, control y organización de relaciones intersubjetivas y el conocimiento a nivel mundial, y que tiene la capacidad para cartografiar y situar identidades, producir dualismos e imaginarios y descorporalizar el conocimiento. Se relaciona directamente con la modernidad, el capitalismo, la nación y el imperialismo. Y se genera por medio de una trama de efectos en distintos puntos y registros nodales de la actividad humana y el pensar.
2. La interculturalidad como proyecto filosófico se concentra en el ámbito de crítica negativa de la inversión antropológica y cosmológica; productos directos del eurocentrismo. La parte propositiva es el planteamiento del dialogo entre culturas y contextos aun no realizado por las condiciones históricas.
3. Se propondrían recursos de una filosofía contextual – de raigambre crítica y europea y que rompen el horizonte de sentido eurocéntrico- para el dialogo, y que sugieren algunos elementos matinales y universales para la convivencia intercultural.
4. El eurocentrismo y la colonialidad se presentan como conceptos recíprocos, donde el segundo puede funcionar como conjunto de efectos que produce el primero y donde sus discursos se sitúan a un nivel macro estructural, es decir, mundial, aunque también a nivel vivencial y epistémico.
5. Un elemento adicional a las hipótesis presentadas en esta investigación, es la importancia y radicalidad del concepto de memoria

sufriente. Cuya fuerza subyace en que sería el componente para revertir el eurocentrismo, y que tendría la capacidad de aglutinamiento social transversal. La memoria sufriente al mundanizar nuevos mundos e historias truncadas modificaría profundamente lo presente.

6. La trama de efectos eurocéntricos se asemejan a la crítica decolonial por la identificación de un ámbito profundo de dominación que actualiza su origen hasta el presente (y que tiene diversos niveles, poder, saber, ser), aunque Fornet Betancourt incorpora un ámbito de exterioridad afín a toda la filosofía de la liberación, con el fin de rescatar el grado máximo de alteridad dado en la diversidad cultural. No obstante dicha crítica puede problematizar al proyecto intercultural al tratar de develar la especificidad del saber intercultural como parte de una lógica de producción hegemónica del saber, aunque por los lineamientos de la propuesta intercultural, se puede recuperar a favor de si conceptos como lugar de enunciación, epistemología fronteriza, etc.; justamente para marcar a la alteridad o un nuevo sujeto de liberación. La relevancia de los imaginarios (como el del circuito comercial del atlántico) o la razón postcolonial pueden aportar en la misma línea a la crítica realizada a las inversiones provocadas por el eurocentrismo.
7. A nivel práctico, el caracterizar al proyecto intercultural de utópico-por lo artificioso- puede resultar problemático, ya que no se cae en la cuenta, que la dificultad de realización de dicha nueva convivencia, se debe a la identificación de un sujeto y cultura dominantes de amplios efectos, y por tanto, a la dificultad de su destrucción o transformación, con el

propósito que se disponga la emergencia de una racionalidad intercultural.

8. A nivel teórico, los componentes posibilitantes de una racionalidad intercultural, se centran en la búsqueda de un ámbito auténtico de la alteridad y la realidad, que no resultan sino en este primer momento, de la crítica negativa de los principios epistémicos de la razón eurocentrada.
9. El aporte de componentes matinales para una razón intercultural (libertad, razón corporal y solidaridad, etc.) conforman principalmente una estrategia deconstructiva de la razón eurocentrada, no correspondiendo a un pensar intercultural estabilizado, aunque sería lo ideal y puedan estar en presentes aunque bajo otras formas en un futuro auténticamente intercultural. Además, la razón analógica, la cuasi inducción, la pluriracionalidad, la razonabilidad, y los aportes de Vallescar; además de servir para la negatividad de la crítica y el diagnóstico de los posibles conflictos culturales, señalan algunos elementos que pueden permanecer en una razón intercultural ya estabilizada.

BIBLIOGRAFÍA

AMÍN, SAMIR. *El eurocentrismo. Crítica de una ideología*. México, Siglo XXI Editores, 1989.

ASTRAIN SALAS, RICARDO. "Desde el reconocimiento a la interculturalidad". En: *Cuadernos del pensamiento latinoamericano*, Chile, N° 20, 2012.

----- *Problemas y perspectivas de la filosofía como dialogo intercultural*. México, BROCAR, 2003, pp. 275-294.

ATTALI, JACQUES. *Breve historia del futuro.*, Barcelona, Paidós, 2007.

BAUDRILLARD, JEAN. *Pantalla total*. Barcelona, Anagrama, 2000.

BEUCHOT, MAURICIO. *Hermenéutica analógica y educación*. México, Universidad Iberoamericana Torreon, 2007.

----- "Hermenéutica analógica y crisis de la modernidad". En: *UNAM*, N° 13, 2003, pag. 567-568. Recuperado desde: <http://www.biblioteca.org.ar/libros/1229.pdf>.

BLAISER, MARIO. "La ontología política de un programa de caza sustentable". En: *American Anthropologist*, Washintong, Volumen 11, N° 1, 2009.

BUTLER, JUDITH. *¿Qué es la crítica? Un ensayo sobre la virtud de Foucault*. 2001. Recuperado desde: <http://eipcp.net/transversal/0806/butler/es>.

C.A. DA COSTA, NEWTON. *Lógica inductiva y probabilidad*. Lima, Fondo de cultura económica, 2002.

CAMPS, VICTORIA. *El gobierno de las emociones*. Barcelona, Herder, 2011.

CAMPBELL, JOSEPH. *La máscara de dios. Mitología Oriental*. Madrid, Alianza Editorial, 2000 (1969)

CERRUTI, HORACIO. "Dificultades teórico metodológicas de la propuesta intercultural". En: *Revista de Filosofía* 65 (2):77-96 (2010).

CERUTTI GULDBERG, Horacio. *Filosofando y con el mazo dando*. México, UNAM, 2009.

CASTRO GÓMEZ, SANTIAGO; GROSGOUEL, RAMÓN. *El giro decolonial. Reflexiones por una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá, Siglo del Hombre Editores, 2007.

DUSSEL, ENRIQUE. "Una nueva edad en la historia de la filosofía: el dialogo mundial entre tradiciones filosóficas". En: *Utopía y praxis latinoamericana: Revista internacional de filosofía iberoamericana y teoría social*, ISSN 1316-5216, N°. 45, 2009.

-----. 1492. *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. La Paz, Plural Editores, 1994.

----- *La ética de la liberación : ante el desafío de Apel, Taylor y Vattimo con respuesta crítica inédita de K.-O. Apel*. México D.F., Universidad Autónoma del Estado de México, 1998.

-----."Para una fundamentación de la liberación latinoamericana". En: *Stromata*, 1972, N° 1/2, pp. 53-89.

-----. *Para una ética de la filosofía de la liberación latinoamericana*. t.1, Buenos Aires, Siglo XXI Argentina Editores, 1973.

EDGARDO LANDER (comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires, CLACSO, 2000.

ENTRALGO LAIN, Pedro. *Alma, cuerpo y persona*. Madrid, Galaxia Gutemberg, 1997.

ESCOBAR, ARTURO. "En el trasfondo de nuestra cultura: la tradición racionalista y el problema del dualismo ontológico". En: *Tabla Rasa*, Bogotá, N° 18: 15-42, enero –julio 2013.

FORNET BETANCOURT, RAÚL (Ed.). *Resistencia y solidaridad. Globalización capitalista y liberación*. Madrid, Trotta, 2003, pp. 55-79.

-----. *Intersubjetividad en procesos de subjetivización*. México, C.G.E.I.B.(Coordinación General de Educación Intercultural y bilingüe), 2009.

-----.. Coordinadora General de Educación Intercultural bilingüe-SEP. *Reflexiones de Raúl Fornet Betancourt sobre el concepto de interculturalidad*. México, Consorcio intercultural, 2004.

-----.. *La interculturalidad a prueba*. Concordia, tomo 43, Aachen, 2006.

-----.. *Filosofar para nuestro tiempo en clave intercultural*. Concordia, tomo 37, Aachen, 2004.

-----.. *Transformación intercultural de la filosofía*. España, Desclee de Brouwer, 2001.

-----.. *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana*. Madrid, Trotta, 2004.

-----.. *Tareas y propuestas de la filosofía intercultural*. Concordia. Reihe Monographien, Band 49. Verlag Mainz, Aachen, 2009.

-----.. *Interculturalidad y religión. Para una lectura intercultural de la crisis actual del cristianismo*. Quito, Abya Yala, 2007.

-----.. *Mujer y filosofía en el pensamiento iberoamericano. Momentos de una relación difícil*. Barcelona, Anthropos, 2009.

FROMM, ERICH. *La revolución de la esperanza*. México, Fondo de Cultura Económica, 2012.

-----.. *¿ Tener o Ser?*. México, Fondo de cultura económica, 2013.

GESCO “Modernidad / colonialidad / decolonialidad: aclaraciones y réplicas desde un proyecto epistémico en el horizonte del bicentenario”. En: *Pacarina del Sur*, No. 4, 2010.

HEIDEGGER, MARTIN. *Gelassenheit*. Serbal, Barcelona, 1994. Recuperado desde: <http://www.heideggeriana.com.ar/textos/serenidad.htm>.

----- *Identidad y diferencia*. Anthropos, Barcelona, 1990. Recuperado desde: http://www.heideggeriana.com.ar/textos/satz_identitat.htm.

HONNET, AXEL. *Pathologies of reason*. New York, Columbia University Press, 2009.

HUAMÁN MEJÍA, MARIO. *Hacia una filosofía andina. Doce ensayos sobre el componente andino de nuestro pensamiento*. Lima, ec-red, 2005.

ITACAB. *Pensando la Interculturalidad*. Lima, 2013. En: http://www.youtube.com/watch?v=SJdoGY_2MHQ.

MEDIN, TZVI. *Entre la jerarquía y la liberación*. México, Fondo de cultura económica, 1998.

MIGNOLO, WALTER. *Estéticas decoloniales*. 2010. Recuperado el 10 de marzo del 2012 de: <http://www.youtube.com/watch?v=mqtqtRj5vDA>.

----- "Espacios geográficos y localizaciones epistemológicas: La ratio entre la localización geográfica y la subalternización de conocimientos". En: *Revista de investigaciones literarias*, ISSN 0798-958X, N° 11, 1998.

----- *Capitalismo y geopolítica del conocimiento*. Buenos Aires, Ediciones del signo, 2001

-----". "La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad". En: *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Edgardo Lander (comp.) .Buenos Aires, CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2000.

----- *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona, Gedisa, 2007.

-----". "La razon postcolonial: herencias coloniales y teorías postcoloniales". En: *Revista chilena de literatura*, 47, noviembre 1995, Santiago de Chile: 91-114.

MOSTERIN, JESÚS. *Epistemología y racionalidad*. Fondo editorial de la UIGV, Lima, 2010.

OBSERVATORIO LATINOAMERICANO DE POLÍTICAS EDUCACIONALES. *El pensamiento decolonial.*, Brasil, Oldep.net, 2006.

OLIVE, LEÓN. Racionalidad plural. *Agora*, 20/1: 183-199, 2001. Recuperado desde: https://dspace.usc.es/bitstream/10347/1181/1/pg_185-202_agora20-1.pdf.

QUINTANA, MARÍA. "Colonialidad del ser, delimitaciones conceptuales". En: *CECIES. Pensamiento Latinoamericano y alternativo*, Argentina, 2006.

SAMBARINO MARIO. "La función sociocultural de la filosofía". En: Revista de Filosofía y Ciencias Sociales ,Buenos Aires, N° 2, Julio- Diciembre de 1975.

SANTIAGO CASTRO-GOMEZ Y EDUARDO MENDIETA, editores. *Teorías sin disciplina (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate)* México: Miguel Ángel Porrúa, 1998.

SAUERWALD, GREGOR. *Reconocimiento en diálogo*. Uruguay, Grupo Magro, 2011.

SUNBERG, J. "Eurocentrism". En: Kitchin, Robert; Nigel, Thrift. *International Encyclopedia of human geography*. Amsterdam, Elsevier, 2009

TAYLOR, CHARLES. *Las fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Barcelona, Paidós, 2006.

VALLESCAR, DIANA. *Hacia una racionalidad intercultural. Cultura, multiculturalismo e interculturalidad*. Madrid Universidad Complutense, 2000.

VARGAS LLOSA, MARIO. *La civilización del espectáculo*. Lima, Alfaguara, 2012.

WALSH, CATHERINE. "Las geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder". En: Polis, *Revista de la Universidad Bolivariana*, Venezuela, 2003.

ZIZEK, SLAVOJ. *En defensa de la intolerancia*. Buenos Aires, Sequitur, 2008.